N° 5 1950 Mai

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

SCIENCE, PHILOSOPHIE ET RELIGION

On s'explique facilement que les périodes calmes soient favorables à la réflexion logique sur les sciences, à la codification des méthodes de découverte et d'invention, spontanément utilisées par les chercheurs. L'entre-deux-guerres connut une belle floraison de logiciens, avec les noms de Brunschvicg, de Meyerson et de Bachelard; et jadis les œuvres bien connues de Poincaré se situaient aux alentours de 1910. Les époques troublées par la guerre ou les crises sont, au contraire, trop distraites par l'émotion et la passion collectives, trop préoccupées de problèmes immédiats pour se recueillir dans l'examen désintéressé de l'activité de l'esprit.

Ou, alors, elles suscitent une philosophie caractéristique, qui exprime leur émoi et leur crainte. Athée ou chrétien, l'existentialisme ne porte d'abord guère d'intérêt à la spéculation pure et la description des attitudes prime la définition des essences : une tendance naturelle le pousse à négliger le monde extérieur au profit de la valeur et de l'intimité d'un sujet, qu'il invite à se dégager de toute servitude et à se recréer dans l'« ex-istence ». Menacée par les automatismes impersonnels des choses et de la société, la liberté se recueille et se reprend, à la source même de sa responsabilité.

Excellente, dans la mesure où elle est le signe d'une renaissance de la personne, cette tendance dégénère parfois en anarchie individualiste et en méconnaissance d'une nature ou d'un univers, où ne règnerait que l'absurde. On a pu dire que l'existentialisme était un acosmisme.

Et pourtant, le point initial de sa réflexion est bien, comme pour Descartes, la connaissance de l'objet : toute conscience, dit Sartre après Husserl, est conscience *de* quelque chose. Pareillement, la liberté ne peut échapper à ses enlisements que par la médiation du « projet » temporel, c'est-à-dire par l'entrée « en histoire », par la décision de modifier le monde.

L'éloignement que professe l'existentialisme à l'égard de la spéculation paraît donc accidentel et n'est pas impliqué par sa théorie : tout au plus souligne-t-elle que la pensée n'est jamais pleinement indépendante d'un engagement préalable et se nourrit de l'action. Idée capitale, déjà mise en valeur par Bergson et Blondel; mais ce dernier, du moins, s'était toujours gardé de déprécier les droits de la vérité pure.

Une réflexion logique sur la science paraîtrait dès lors pouvoir être réintégrée au sein même de la philosophie nouvelle, comme une phase indispensable de l'itinéraire de la personne vers son achèvement.

Le philosophe existentiel prend seulement mieux conscience que cette réflexion est une *décision,* appelée par une inquiétude intérieure, et qui, loin de trouver sa fin en elle-même ou de se complaire en son objet, doit contribuer à sa propre libération autant qu'à celle du monde.

Plus exigeante encore en fait de lucidité, la conscience chrétienne répugne à se contenter d'une vision absolument objective de la science, sachant trop bien l'ambiguïté morale de cette activité intellectuelle, que conditionnent aujourd'hui des passions politiques ou économiques.

Ceci dit, cette conscience chrétienne, à un double titre de transcendance et d'incarnation, considère la science comme un objet privilégié de réflexion : elle y voit, dans la structure de la pensée qui la fait, comme dans l'histoire progressive de ses conquêtes, un reflet de la Vérité absolue, qui est le Christ; mais elle découvre, dans la foi à la Charité révélée, la vocation gratuite de l'homme à un dépassement infini et surnaturel de la science du monde.

Sans aucune prétention à exposer à nouveau, même au niveau d'une culture générale, les résultats de la révolution scientifique récente, nous voudrions contribuer à une reprise du dialogue entre la science et la foi, la recherche et le mystère.

Si bien des positions trop étroites ont été évacuées de part et d'autre, depuis les affrontements des siècles derniers, il reste peut-être à dissiper un certain malaise de rémanence et de séquelle et à définir exactement les autonomies respectives de ces deux orientations de l'esprit, leur domaine propre, mais aussi leur continuité et leur relation mutuelle. Le cas Galilée s'estompe à l'horizon, le scientisme n'est plus qu'un souvenir, mais un rationalisme plus vigoureux se fait jour, bien décidé à défendre son idéal. Par ailleurs, la réflexion religieuse s'est approfondie, mais elle profite à coup sûr d'une renaissance spiritualiste, elle-même favorisée par certaines limites de la raison scientifique. A mesure même qu'elle s'allège peu à peu, sous la pression des conjonctures, et parfois tardivement au gré de certains, en purifiant certains principes de leurs contaminations contingentes, la théologie n'en est que plus ferme sur l'essentiel de ses assurances et plus ouverte aussi dans l'intérêt qu'elle porte aux magnifiques progrès de la science.

Les postulats de la science.

La science revendique d'abord l'*autonomie* totale d'une recherche, conduite sous l'unique responsabilité de l'homme et par ses propres forces. Exactement à la mesure de la pensée, le « phénomène » est de droit connaissable, par une méthode appropriée à son objet, sans aucune intervention extérieure, ni révélation surnaturelle. Le chercheur a conscience d'être investi, par sa situation d'homme, d'une

mission exclusive sur une sienne propriété, où il est absolument « chez lui » : conscience colorée par le sentiment jaloux d'une dignité et d'une fierté de possesseur. Déjà Pascal lui-même, si porté à étendre l'empire de la Révélation, était intransigeant sur ce point : pas plus que Descartes, son ennemi intellectuel, il n'admettait l'argument d'autorité en matière de science.

C'est que celle-ci est animée d'une foi initiale à l'entière *rationalité du réel,* dont la structure est calquée sur celle de la pensée. L'intuition platonicienne, reprise par Descartes et Spinoza, court tout au long du grand courant philosophique et si, pas plus que Hegel, le moyen âge n'a cru aux méthodes mathématiques, il a fortement affirmé la toute « puissance » de la pensée sur le monde sensible. Emanés de la même Source divine, reflets du même Soleil Créateur, pourquoi tous deux ne seraient-ils pas apparentés dans une harmonie mutuelle ? Et, reprenant les idées de Ravaisson et de Lachelier, Bergson voit dans l'univers matériel une simple dégradation de la vie, sclérosée, endormie en geste habituel et en mécanisme; ce qui l'amène, ailleurs, à considérer la raison et la matière aussi parfaitement adaptées l'une à l'autre que l'envers et l'endroit d'une même pièce. Issu sur ce point du rationalisme cartésien, le communisme adopte aussi la thèse de la réduction possible de l'univers à la pensée; il y joint une mystique messianique du progrès, qui espère désaliéner l'homme de toute passivité physique, par une conquête exhaustive de la matière, entièrement assimilée à l'esprit. Cette mystique de libération lui est commune avec de larges couches de modernes.

Pour l'homme de science contemporain, l'*expérience* est le seul critère de vérité en physique; si indispensables que soient les hypothèses, si développées les théories mathématiques, le vrai est ce qui est *vérifié* par une technique expérimentale, que les instruments permettent d'affiner. Ici, c'est plutôt la tendance de Galilée, de Pascal et de Mersenne, qui prévaut sur celle de Descartes; non pas que celui-ci n'ait fait de multiples expériences, mais, comme l'a montré le R. P. Lenoble, un certain à priori a retardé longtemps l'avènement de la véritable méthode moderne. Tout en étant partisan de l'autonomie de la science, Pascal était moins sûr que Descartes de la valeur absolue de la déduction mathématique et son fameux développement sur « les deux infinis » lui oppose l'impossibilité d'atteindre jamais les derniers éléments des choses, puisqu'elles sont indéfiniment divisibles, — donc de faire jamais des synthèses valables. Deux orientations de pensée, deux spécialisations plutôt, subsistent dans la recherche moderne : l'une plus théorique, plus confiante dans la déduction et l'analyse mathématique, l'autre plus proche des techniques du laboratoire, plus ouverte aux révélations imprévues de l'expérience et de l'observation. Mais la première, tout en prêtant volontiers à l'autre le concours de ses formes abstraites, se garde pourtant d'affirmer jamais une

certitude avant qu'elle n'ait été contrôlée par les faits; les formules théoriques de la mécanique ondulatoire (1924) ne furent vraiment vérifiées que par les expériences de Davisson et Germer sur la diffraction des électrons, trois ans après la thèse de L. de Broglie. Pressentie par Einstein en 1905, l'énergie de la matière ne fut effectivement libérée que par la première pile de Fermi, le 2 décembre 1942, ainsi que par les bombes de 1945.

S'appliquant au donné, non comme une réalité étrangère, mais dans une indissoluble union, dans une rencontre qui les féconde et les révèle mutuellement, la pensée le *rationalise*, c'est-à-dire le rend intelligible et en fait une *idée*, en l'exprimant par un ensemble de relations intellectuelles, si possible mathématiques, elles-mêmes unifiées, sous un symbolisme défini, en systèmes de plus en plus logiques et cohérents. Ces théories sont vraiment *explicatives* du réel, dont elles donnent « raison », en le représentant sous forme symbolique et en unifiant progressivement ses divers aspects (lumière, chaleur, électricité...). Elles s'englobent les unes les autres, à mesure qu'elles progressent; les plus anciennes, plus simples, deviennent des cas particuliers des nouvelles, plus générales, lorsque certaines conditions sont remplies, certaines variables annulées. Ainsi est assurée la prévision du réel, dans les limites toutefois de chaque théorie; l'idée surmonte les différences singulières du devenir et réunit dans son éternité relative les trois phases du temps. Purifiée, l'idée de *causalité* exprime les conditions générales d'apparition d'un phénomène, dans la mesure toutefois de la certitude permise. Dans certaines sciences, où prévaut le déroulement d'une histoire, telles que la géologie, la physique du globe, l'astrophysique et, à fortiori, dans les sciences du progrès de la vie, la détermination de la causalité s'applique souvent à un phénomène unique, qui ne se répète pas.

Mais le réalisme naïf des figurations imaginatives tend aujourd'hui à s'évanouir au profit de la *représentation pure* : toujours nécessaires, les images utilisées par la physique (ondes, corpuscules...) ne sont plus qu'un artifice « opératoire » de calcul. Sans doute différentes méthodes convergentes permettent, depuis J. Perrin jusqu'à P. Blackett, de compter électrons ou atomes, et il n'est pas impossible de les faire ainsi correspondre partiellement aux objets de notre expérience. Toutefois il entre dans cette assimilation une part importante d'interprétation théorique, et les plans du réel ne sont pas exactement parallèles. On est d'accord pour voir dans plusieurs formes récentes de la réalité atomique (positon, deuton, neutron, méson) des entités absolument irreprésentables pour l'imagination sensible; symboliques et pourtant réelles, puisqu'elles sont à la confluence de la théorie et de l'expérience. Mais il peut n'y avoir pas moins de réalité dans un ensemble de signes, incarnation visible de la pensée et des faits, que dans un objet perceptible. Quant à l'« onde » des théories récentes,

on convient qu'elle désigne surtout une région physique de probabilités calculables pour la détermination des propriétés du corpuscule. En astronomie, la science progresse d'une manière moins « inhumaine » et plus concrète. Il est vrai pourtant qu'elle a partie liée avec les théories de la matière et qu'elle nécessite l'emploi de la quatrième dimension et la notion de courbure d'univers.

La science atteint donc ainsi, indirectement et peu à peu, la *structure même du réel,* la nature des choses, et dépasse les timidités du positivisme et de l'empirisme. Au-dessus de la sensation subjective et de l'apparence immédiate, au delà même des pures relations de concomitance entre les faits, elle accède à la vérité universelle et communicable. Si grande soit toujours la part de la convention et de l'artifice, sur laquelle le pragmatisme s'étendait naguère avec complaisance, la science tend progressivement, par le recoupement de ses vérifications, par la rencontre et l'adaptation des faits et des théories, à la certitude d'atteindre les articulations organiques du réel. Toujours assujettie à la nécessité d'une « représentation », elle a conscience de voir peu à peu surgir, de sa confusion et de son obscurité originelles, l'univers tel qu'il est. La structure des qualités sensibles (lumière, chaleur...), l'essence de la matière et de l'énergie lui sont révélées, dans leur vérité, avec une approximation croissante, depuis Maxwell jusqu'à Einstein et L. de Broglie. Dans les limites d'une théorie donnée, le « discours », qui traduit l'expérience, est absolu; il dépasse le temps. Car ce n'est pas absolument le « comment » des phénomènes, qui se manifeste, mais leur « pourquoi », c'est-à-dire la *nécessité* même de leur composition et de leur apparition : ils ne peuvent être autrement, ni exister différemment.

Toutefois, comme l'a montré en particulier l'œuvre de L. Brunschvicg, la science est *historique* aussi et parcourt les « étapes » d'un « progrès de conscience », jalonné par les purifications successives qu'apporte la réflexion aux résultats de la recherche. Peu à peu les révélations de l'expérience, amenées par le progrès des instruments et de la théorie, obligent le savant et le philosophe à modifier ou même à abandonner des conceptions périmées, qui retardaient la recherche dans des cadres trop étroits.

Les difficultés de la science.

Meyerson, Brunschvicg, Bachelard et Le Senne se rencontrent, en termes analogues, dans l'affirmation d'un certain *irrationnel,* qui fait incessamment renaître la « contradiction » du réel à la pensée et stimule l'esprit à de nouveaux progrès. La richesse et la complexité du donné débordent les structures conceptuelles et les méthodes de l'esprit. Pas plus qu'en Droit, aucune formule, aucune forme ne sont jamais satisfaisantes et ne correspondent exactement au donné; un déséquilibre constant déverse la science, dans l'inquiétude de nouvel-

les recherches, et le point mort n'est jamais atteint d'un accord parfait de la théorie avec l'expérience.

Cet irrationnel pourtant ne doit pas être assimilé à la présence objective d'une *chose*; il exprime simplement le décalage de la question et de la réponse dans un dialogue indéfini. A cela la science moderne tient beaucoup, car elle ne souffre pas la moindre objection à sa foi dans la rationalité du monde : l'échec ne peut jamais être que provisoire et partiel.

D'où le *malaise* de la pensée scientifique depuis vingt ans; la physique semble buter devant la permanence d'un irrationnel qui structure la matière : impossible de connaître à la fois avec exactitude deux entités essentielles à déterminer ensemble, — la position et la vitesse d'un corpuscule (relation de Heisenberg). Impossible, par conséquent, de faire des prévisions absolument certaines; des lois de probabilités remplacent les fonctions différentielles pour l'analyse des phénomènes au niveau atomique. De plus l'expérimentateur ne peut pas ne pas intervenir dans l'observation, qu'il trouble en essayant de la constater et de la recueillir.

De même, les *cadres* rationnels, conçus, spécialement depuis Kant, de manière trop rigide, ont dû s'assouplir pour répondre aux révélations de l'expérience : espace multidimensionnel, pluralité des temps, imprécision de l'individualité des corpuscules, discontinuité quantique, séparation relative des « segments de phénoménalité » (macrocosme, échelle sensible, microcosme)... Et nous venons de dire l'impasse actuelle de la science dans l'utilisation du principe du déterminisme pour la prévision; impossible, comme jadis, en tout cela, d'échapper à l'impression d'un certain « lest », jeté par le savant : dans l'urgence de l'exploration et l'imprévu de l'aventure, il s'embarrasse beaucoup moins de sauvegarder la cohérence rationnelle des principes que d'assurer le succès effectif de l'expérience et de la technique. Qu'importe, pour l'instant, si les entités qu'il crée sont parfois contradictoires entre elles ou inimaginables, pourvu qu'elles réussissent, dans leur ensemble, fût-ce provisoirement, à traduire des faits ?

Et signalons ici, nous y reviendrons, la nécessité pour la science de tenir compte, comme l'avait prévu Bergson, d'un grand nombre de phénomènes, qui ne peuvent recevoir d'explication valable que par l'hypothèse d'une « énergie spirituelle ». Quelle que soit la répugnance du rationaliste à admettre une présence physique et une influence expérimentale de l'esprit, il faut bien se rendre à l'évidence : la matière est soumise à des forces psychiques, capables de l'atteindre en profondeur et d'en modifier le comportement. Déjà visibles dans l'histoire de la vie, dont elles assurent la finalité et le progrès « improbable », ces énergies se manifestent aussi en l'homme. La psychosomatologie ne fait, par exemple, qu'utiliser, en thérapeutique, des forces mystérieuses, expérimentées par toute une tradition.

Cependant demeure inébranlé, purifié, le principe même qui est la vie de la pensée : *la possibilité d'unifier le réel* en synthèses rationnelles, qui en sont l'idée explicative. Pas plus qu'autrefois la science ne se trouve en présence d'un univers gouverné par le caprice ou la fantaisie : les êtres matériels ne jouissent pas d'intériorité et subissent passivement les forces extérieures. La raison, qui ne peut rien penser qu'en structures d'ordre, est assurée de reconnaître partout des *permanences* et de pouvoir traduire le réel, dans son amplitude spatiale et son extension temporelle, en lois, vérifiées par l'expérience. Au fur et à mesure de ses progrès, la science révèle l'universalité d'une architecture structurée. Faut-il rappeler la magnifique ordonnance hiérarchique de la chimie et la grandiose synthèse einsteinienne qui, après avoir unifié, dès 1905, matière et énergie, et, en 1916, gravitation et énergie, essaie de se couronner par l'identification théorique de l'électromagnétisme et de la gravitation ? C'est à tout degré de la réalité que l'espace géométrique est affecté par des valeurs physiques, et les nouvelles formules s'appliquent à l'univers atomique comme à l'univers stellaire. Dans un autre ordre de recherches, le R. P. de Saint-Seine n'appelait-il pas récemment « les fossiles au rendez-vous du calcul » ? Expatrié, suivant l'expression d'A. George, au plus loin de son domaine habituel, vers l'origine des temps comme vers les confins du monde ou l'extrême petitesse, l'homme retrouve partout le même quadrillage et les mêmes repères.

Sans doute, en physique atomique, la « substance » est parfois dissoute par l'impossibilité d'affirmer, en dehors de certaines conditions particulières, la stabilité ou même la réalité des corpuscules, mais la permanence subsiste alors dans le système des « relations ». Et le déterminisme n'est pas évacué, mais seulement l'illusion, valable à l'échelle sensible, d'une possibilité de dissocier position et énergie d'un corps. La science moderne continue à prendre appui sur l'idée de constance et de loi et, toujours niée du côté des choses, la *liberté* n'en est que plus affirmée du côté du sujet. Pas de science sans la décision créatrice de rencontrer le réel pour le comprendre et le dominer, en inventant méthodes, problèmes et solutions. La liberté est ici le dynamisme de la pensée dans sa volonté du vrai, l'*excès* de sa puissance et de sa vie sur ses déterminations et ses idées mêmes, son potentiel indéfini de rebondissement et de création.

La philosophie.

Mais cette réflexion est la naissance même de la philosophie qui, délaissant les problèmes techniques de la recherche, prend conscience de ses *conditions intérieures*. Au cours de sa description de l'expérience humaine totale, elle rencontre, en effet, l'effort d'intelligence du réel et en analyse les démarches : la philosophie est l'étude du *sujet*, l'ontologie de ses structures vivantes et la dialectique de ses

comportements. Or, contrairement à une interprétation périmée de Kant, ces structures logiques sont *existentielles* déjà et représentent la trace d'un engagement temporel, dynamique et libre vers l'absolu de la vérité et du bien : elles sont les conditions personnelles, vivantes et souples, créées par l'esprit, d'une libération de la liberté dans la recherche du Moi et de Dieu.

Apparemment tout intime et réflexive, cette étude du sujet est le contraire même d'un repliement stérile sur une pensée vide de tout objet. Elle suppose plutôt *l'exercice d'un esprit en acte,* la saisie de l'esprit dans son activité créatrice; d'où la nécessité pour le philosophe de se doubler, autant que possible, d'un savant.

Inversement, le scientifique doit approfondir son expérience pour la fonder sur une réalité spirituelle et déterminer la « situation » de son objet au sein de l'expérience humaine *totale.* Impossible désormais pour lui de ne pas *penser* ce qu'il *vit* spontanément. En ce sens, le progrès de l'expérience philosophique n'est pas distinct du progrès de la science.

Rien de plus privilégié pour le savant, dans cet *effort d'intériorité,* que la prise de conscience du processus spirituel qui aboutit à la découverte ou à l'invention. Sans doute est-il loisible de déterminer certaines conditions sociologiques qui les favorisent : l'initiateur génial, capable de briser avec les préjugés et de courir des voies neuves, est porté d'abord par toute une collectivité, dont il reçoit beaucoup. La plupart des progrès de la science depuis cent ans peuvent être attribués partiellement à la mystique d'une époque, au soutien de l'opinion, aux exigences parfois urgentes de la nation; ils sont facilités par une atmosphère de collaboration et d'émulation, comme par les communications incessantes. L'isolement des laboratoires français pendant la guerre les a beaucoup privés. De même il faut noter, dans la genèse de l'invention, des facteurs organiques, ceux mêmes qui relèvent de la sexualité. Mais, en se bornant à cette objectivité, on n'entrerait pas encore dans l'intimité personnelle du sujet, dans cette *expérience d'existence en acte,* irréductible même au discours qui l'exprime, et à laquelle la philosophie ne fait qu'apporter le code et le langage, d'ailleurs précieux, d'une tradition. Bornons-nous ici à signaler la différence entre l'éclat soudain de l'illumination inspiratrice et le double « travail », antérieur de préparation et de recherche, postérieur de rédaction et de mise en œuvre, de déduction ou de vérification. Or, quelle que soit leur hétérogénéité, ces phases successives appartiennent à la même mélodie temporelle du même sujet; plus actives ou plus passives d'apparence, elles n'existeraient pas sans l'*acte,* plus ou moins concient, mais toujours volontaire, d'un *moi* qui s'éveille à lui-même en s'efforçant vers la Vérité et en se contemplant dans le miroir de son œuvre progressive. Comme en témoignèrent jadis un H. Poincaré ou un C. Nicolle, il n'y a pas,

pour le savant, plus émouvante réfutation d'un impossible matérialisme. Et la souffrance même du problème initial, qui le stimule, parfois même de l'échec total ou partiel, lui est encore un signe précieux de l'infinité d'un esprit, inquiet de toute la vérité.

L'expérience philosophique, qui est celle de l'esprit, dans l'expansion de son autonomie, n'est évidemment pas limitée à ce domaine : elle comprend, au-dessous d'elle, celui de la sensibilité et de l'activité technique ou utilitaire, plus haut celui de l'art, de la vie morale et sociale. Kierkegaard a profondément analysé ces différentes étapes et les seuils qui mènent de l'une à l'autre; peut-être a-t-il manqué, comme la plupart des existentialistes, à bien apercevoir la valeur propre de l'objectivité scientifique. En tout cas, impossible à la science de ne pas éprouver les interférences de ces autres activités. Elle commence par les contacts sensibles, affectés de plaisir et de douleur, qui la nourrissent et la stimulent; elle est animée par l'émotion ou la passion affectives; elle est en relation étroite avec la technique utilitaire, soit pour s'y appliquer, soit pour y trouver matière à découverte. Mais, vers les plans supérieurs, pas d'invention qui ne soit esthétique, et où n'intervienne le sens de l'harmonie des formes; nulle formule ou nul ensemble de relations qui ne soient apparentés à l'ordre du beau. Pas de science sans économie, sans politique, comme « sans conscience »... Pas de science non plus, sans la présence implicite de l'Esprit de sagesse et de vérité; mais aussi, sans la perception, obscure au moins, d'une option existentielle tragique qui l'oriente vers la Charité ou contre elle. Dirons-nous, en un sens, pas de science sans péché : pas de science qui n'ait besoin de rédemption ?

Science et religion.

Car, au terme de la dialectique de l'esprit, plus haut que les formes de la pensée ou de l'art, qui la pressentent mais peuvent s'en écarter dans l'isolement, plus haut que la philosophie, encore impersonnelle, au-dessus même de la morale, encore formaliste, et de la vie sociale, qui introduit le mystère de la personne, apparaît, en sommet ou en nappe, l'*expérience religieuse*. Et celle-ci trouve son apogée dans le christianisme.

Il n'est pas dans notre intention d'introduire ici une philosophie religieuse; renvoyons plutôt à Pascal et à Kierkegaard, à Blondel et à Bergson qui, par divers mouvements, ont établi le caractère spécifique possible d'une expérience de charité, au moins au titre de « désespoir infini » ou de souhait inefficace. Le témoignage des saints et des mystiques et, à un moindre degré, celui de tout fidèle suffit à montrer à une âme ouverte que ce possible a été réalisé, dans l'histoire, par un Don gratuit. Et faisons seulement remarquer la difficulté de demeurer dans l'immanence anonyme de la Vérité ou de la Beauté, immanence sujette à l'orgueil et insatisfaite de sa solitude, qui attend un Appel pour *ex-ister* dans un Dialogue religieux.

Après bien des querelles de détail, bien des controverses sur des sujets secondaires, les plans de démarcation entre la science et la foi sont, depuis peu, devenus plus nets, et la revendication des compétences plus exclusive : l'autonomie jalouse de la recherche se refuse à toute ingérence et le « mystère » dépasse tout « problème ».

Le débat fondamental se situe donc aujourd'hui *dans un ordre plus profond* et toute la question est de savoir si l'attitude de foi est compatible avec l'attitude active exigée par la science. Une solution de fait et de témoignage lui est apportée par la symbiose en l'âme du croyant d'une docilité à l'Esprit et d'une fidélité à la méthode scientifique : la foi à la raison, la passion de la recherche, le dévouement au monde coexistent de plus en plus avec l'acceptation la plus loyale de l'Evangile et de l'Eglise. La réflexion sur cette position y révèle toutefois, au sein même de l'acte libre, qui engage l'homme dans l'ordre de la charité, une *tension entre raison et foi,* une victoire douloureuse sur l'orgueil d'une suffisance solitaire de l'esprit. Tout est conservé de l'autonomie légitime d'une recherche authentique et désintéressée, mais, pour accéder à l'existence concrète, pour sortir de l'abstraction encore formelle et anonyme de la science ou même de la morale séparée, le moi consent à l'offre gratuite d'une Amitié transcendante, manifestée dans l'histoire.

La pensée scientifique n'a donc pas à recevoir l'aumône humiliante de la moindre vérité qui soit du ressort de la raison, elle n'a rien à apprendre de ce qu'elle eût pu trouver seule : illuminée par le Verbe intérieur, elle se suffit à elle-même et est responsable de sa vocation vers la vérité. La Révélation n'est pas une documentation qui prétendrait suppléer à l'effort de découverte et d'invention : elle se revêt même d'une présentation objective où la science a quelque compétence. Comme l'exprimait Péguy, dans un passage éloquent de la *Note conjointe,* le Christ pousse la loyauté de l'Incarnation jusqu'à se soumettre à l'examen des exégètes. Et pourtant, de par son acte de foi, le chrétien franchit un *seuil* absolu et « privé » : renonçant, pour s'achever dans l'Existence, à inventer ce qu'il n'aurait jamais pu trouver par lui-même, je veux dire la Charité infinie d'une Miséricorde, et se refusant à se définir par une pure *relation intellectuelle* avec la vérité des choses du monde fini, l'homme se détermine désormais par une *relation personnelle* avec le Dieu vivant : il accepte simplement l'ordre de la Charité.

Insistons sur quelques points. L'essence du message chrétien se réduit en somme au Témoignage d'une Expérience privilégiée, celle du Christ, *que Dieu est Amour* et qu'il appelle gratuitement les hommes à participer à cet Amour transcendant dans une amitié communautaire, en s'unissant librement au mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Les dogmes et la morale chrétienne ne sont que l'expression, l'explication discursive et temporelle, de cette intuition,

sous l'autorité d'une société qui représente et actualise le Christ dans l'histoire. La foi n'est pas un sacrifice de la raison à l'absurde et à la passivité d'une soumission aveugle, mais l'adhésion volontaire au Don personnel d'un Amour infini et à son plan de salut. Quant à la grâce, elle n'a rien d'un choc, ni d'une poussée extrinsèque, qui prendrait la conscience pour une chose; elle est plutôt l'élan intime et personnel d'un Esprit, plus intérieur au moi que lui-même. Tout ceci n'est pas pour minimiser l'action divine, qui pénètre la totalité de la vie humaine, sanctifie toutes les valeurs et oriente toute l'activité de l'homme vers sa fin surnaturelle, ni pour nier la nécessité pour l'orgueil intellectuel de se soumettre à un ordre transcendant; il importait seulement de montrer que l'autonomie de la liberté scientifique n'est pas compromise, mais exaltée, par l'intervention de la Charité divine.

Il s'en faut malheureusement que la raison humaine soit libérée par ces déclarations; même avertie de l'amplitude de son autonomie, elle éprouve la plus grande difficulté à se soustraire à une sorte d'impérialisme totalitaire et, suivant le mot de Pascal, « se fait une idole de la vérité même ». L'athéisme n'est pas une exception dans le monde scientifique; typiquement représentatif d'une certaine mentalité, un Brunschvicg se refusa toujours à aller au delà du Dieu spinoziste de l'immanence. Aussi, comme la technique, plus qu'elle peut-être, l'activité scientifique profane demeure-t-elle ambiguë; elle implique une *option* existentielle *entre Dieu et Satan*. Et il ne lui est pas suffisant, en effet, d'opter, au sein d'une morale abstraite, entre le Bien et le Mal, car la négation explicite de Dieu risque toujours de pervertir une option encore anonyme même en faveur du Bien et de la transformer en son contraire. D'ailleurs, les relations de plus en plus intimes de la science avec la technique, avec l'économie, avec la politique des Etats, l'impossibilité, par exemple, où elle est de progresser si elle n'est pas soutenue par la finance publique ou privée mettent à l'épreuve son désintéressement et la menacent d'un asservissement à de lourdes fins temporelles, qui peuvent pousser à une extrême barbarie. Bien plus, il semble qu'on puisse affirmer, avec Jaspers, que le premier moment de l'éveil de la raison et, à fortiori, de l'attitude scientifique, est de critique, d'opposition et de *défi* : la science serait, dès lors, naturellement athée. Guérie sans doute, chez beaucoup d'incroyants, des perversions de cet athéisme, par la loyauté même de leur attitude envers la vérité, la science semble ainsi soumise par nature à une sorte de *péché originel* (ou structurel), dont elle ne peut se libérer par son propre effort, puisque celui-ci contribue à l'asservir.

La science a donc besoin d'une *rédemption* spirituelle qui, en la purifiant de ses tares, en la préservant de ses tentations, la fasse accéder, sans se perdre, à un plan supérieur, qui est la reconnaissance

de la Charité. Elle prend alors conscience de la nécessité d'une Médiation personnelle, qui l'aide à passer, transformée, à la Valeur d'une véritable existence. Source, Modèle, Fin de l'univers, le Christ est aussi le Prêtre qui le relie à Dieu par une Oblation sacerdotale et en consacre la valeur.

La recherche scientifique et ses résultats progressifs sont dès lors pleinement *fondés* par leur orientation vers Dieu et par l'acte de *foi* qui reconnaît leur Condition : l'absolu de vérité, implicitement affirmé par l'intention de l'esprit et reflété dans toute proposition vraie, n'est pas un idéal anonyme, mais un Verbe personnel, dont l'Amour infini s'exprime par les signes du monde, en attendant de le faire dans une Révélation historique. Cet acte de foi demeure souvent obscur pour beaucoup, mais il est appelé à expliciter sa bonne volonté initiale dans une adhésion formelle au Christ et à l'Eglise.

L'Eglise et la science.

L'existence de l'Eglise, communauté responsable du salut des hommes, et sa coexistence avec la science en marche posent des problèmes importants, analogues à ceux que soulève sa relation avec les Etats. Pas plus que l'Eglise ne dispose d'un pouvoir politique, elle n'a de compétence en matière scientifique; mais elle a le droit de commander aux consciences, qu'elle éclaire et nourrit. De même que, lorsque le bien des âmes est en jeu, elle peut être amenée à donner des directives positives et pratiques, même en matière politique et sociale, ainsi est-elle fondée à intervenir parfois dans la mesure où les recherches scientifiques ont des rapports avec la morale ou la foi. Interventions extrêmement délicates et qui pourront paraître déplacées ou imprudentes, mais qui, compte tenu et aveu fait du retard des mentalités ou des déficiences humaines, s'expliquent par une réaction *maternelle* à l'égard d'enfants dont l'Eglise a la charge devant Dieu. Le procès de Galilée, dont l'issue douloureuse inaugura une lente libération d'asservissements périmés, fut aussi le procès d'un rationalisme qui allait devenir terriblement agressif.

Depuis lors, l'Eglise s'est gardée de toute déclaration à l'égard de la recherche des sciences physiques. Mais il est un domaine, où la recherche avoisine et parfois rencontre l'ordre humain : c'est celui de la *biologie*. Signalons trois points, d'inégale importance, où l'Eglise, de par sa fonction transcendante, semble avoir droit de regard. Le premier concerne l'effort de la science pour *relier la vie et la matière* par une transition continue; effort encore loin de compte, en dépit de certains espoirs et même de certaines réalisations (n'a-t-on pas pu utiliser comme vaccin d'une maladie du tabac le virus cristallisé de cette maladie ?), mais qui n'est pas absurde dans son intention, tant sont étroites les relations entre les deux mondes. La complexité de la matière vivante est sans doute incomparable avec la matière inani-

mée et surtout semble régie par un principe individuel plus ou moins conscient, capable d'intériorité, de finalité et de progrès. Toutefois, la différence entre la vie et la matière n'est peut-être pas aussi insurmontable que les expériences de Pasteur le laissaient supposer et l'investigation en profondeur du noyau atomique peut révéler certains nœuds de leur insertion mutuelle. En tout cas, il importe d'affirmer que cette discontinuité n'est nullement synonyme de celle qui sépare la matière et l'esprit : la personne humaine fait l'expérience d'une liberté intérieure absolument transcendante aux tendances biologiques comme aux énergies matérielles. — Point analogue : la merveilleuse *finalité* qui ravit l'œil du biologiste est sans doute d'un degré supérieur à celle des architectures chimiques ou physiques. Celles-ci sont toutefois suffisamment compliquées pour en offrir une analogie et faire supposer une liaison. De plus, si l'harmonie du monde vivant peut, à juste titre, servir de point d'appui à une démonstration rationnelle de Dieu, elle est loin d'être universelle et présente de nombreuses exceptions.

L'attitude de l'Eglise à l'égard de l'*évolutionisme* provient des relations évidentes de cette hypothèse avec certaines réalités spirituelles et religieuses, en particulier avec le mystère de la création transcendante de l'homme. Si l'on veut bien, comme pour le procès de Galilée, « défalquer » les déficits momentanés d'une théologie longtemps asservie, contre ses traditions les plus anciennes, au rationalisme ambiant et même au scientisme, il reste que certaines défiances persistantes s'expliquent par le devoir de l'autorité de protéger les fidèles contre la formulation matérialiste et athée d'un dogme scientifique, visiblement agressif. On sait l'évolution récente de l'évolutionisme vers des positions plus modestes et mieux fondées : l'échec partiel des explications purement mécaniques rejette beaucoup de savants vers l'hypothèse, tout irrationnelle qu'elle soit, d'une énergie biologique, capable d'intelligence et de progrès, et orientée vers les conditions d'une plus grande conscience. La plupart d'entre eux, même non chrétiens, ne mettent pas en cause la discontinuité absolue de l'homme. D'un autre bord, l'évolution de la réflexion chrétienne, favorisée par des documents majeurs du magistère, tels que l'encyclique de 1943 sur les études bibliques et la réponse de janvier 1948 au Cardinal Suhard sur l'interprétation des premiers chapitres de la *Genèse,* accomplit peu à peu une ouverture des mentalités, comparable à celle qui suivit l'affaire Galilée. Un transformisme spiritualiste, encore hypothétique, faute de preuves absolument décisives, mais dont la valeur essentielle est de rendre cohérente et intelligible l'histoire de tout le monde vivant, apparaît à beaucoup non seulement en accord possible avec le dogme, mais favorable à un approfondissement du mystère, puisqu'il relie intimement l'homme et le Christ à l'univers qu'ils ont pour mission de consacrer et de racheter.

Par contre, l'Eglise considère avec inquiétude les recherches actuelles, qui sont en voie de donner à l'homme, dans un avenir relativement proche, *la maîtrise de ses destinées biologiques*. Non pas que ces recherches soient condamnables en elles-mêmes, soit dans leur désintéressement théorique, soit dans la mesure où elles visent, par des procédés légitimes, une amélioration effective de la race humaine. Malheureusement, ces applications risquent d'être accaparées par des fins inhumaines et d'utiliser des moyens immoraux, gravement contraires à la personne, au véritable amour et à la famille : modifications hormonales, parthénogénèse, insémination artificielle, culture éventuelle de l'embryon in vitro, sélection eugénique par stérilisation, contrôle des naissances par la société, etc. Le danger peut venir de plusieurs idolâtries : celle de la science qui, s'érigeant en valeur suprême, s'arroge le droit de faire toute expérience, celle de la jouissance sensuelle, liée au culte du confort et de l'argent, celle enfin de l'Etat, qui groupe en volonté de puissance collective la volonté de tout un peuple de se survivre ou de dominer les autres peuples. Or, si la personne doit prendre conscience de ses solidarités biologiques avec la société et consentir aux sacrifices que demande le bien commun, elle transcende, par sa destinée divine, la vie terrestre et l'histoire et ne peut accepter de servir de moyen à l'Etat : les lois fondamentales de l'institution familiale, cadre de l'amour légitime et fécond, ne peuvent être violées. De là certaines interdictions pratiques, qui ne sont pas sans limiter les droits de la science.

Ces interventions de l'Eglise, tout esprit loyal l'admettra, ne portent nulle atteinte réelle à l'autonomie de la recherche; elles visent plutôt à la préserver, par une sorte de politique spirituelle de grande perspective, en sauvegardant l'existence de l'homme et sa capacité même de progrès : quel serait l'avenir de la recherche dans une humanité soumise à la discrétion de l'Etat ? Elles ne s'opposent nullement au courant foncier qui, en délimitant plus exactement les plans et les ordres respectifs, aboutit à une purification féconde, où science et foi se démystifient l'une pour l'autre de contaminations parasites.

L'objet de la foi, qui est Charité transcendante, semble soustrait à toute agression scientifique. De son côté, la théologie récente s'efforce de donner à certaines notions un contenu exclusivement religieux. Les preuves classiques de l'existence de Dieu s'intériorisent, découvrent l'élan spirituel qui oriente leur cheminement et l'intention qui motive leur logique : et l'exigence d'Explication suprême se distingue nettement de la causalité qui régit les phénomènes scientifiques. Si « Dieu crée le monde dans le temps », l'acte créateur n'est pas dans le temps. La création signifie avant tout la dépendance ontologique de la créature dans ses formes, ses forces et sa liberté même. Le péché originel ne contredit pas l'anthropologie, pas plus que l'apparition de l'homme ne s'oppose au transformisme. Le maniement du fi-

nalisme est reconnu comme délicat, tant il est contredit par des faits contraires. L'« irrationnel », dont parle la science, n'est pas un triomphe pour la théologie, car il n'est que le symbole lointain d'une contingence substantielle où se découvre la Transcendance...

De son côté, une mentalité scientifique se montrera susceptible envers une reconnaissance à trop bon compte de l'intervention positive de la Transcendance au sein des phénomènes. Suggestive, l'hypothèse de l'abbé Lemaître sur l'atome primitif est une conséquence mathématique de certains faits spectroscopiques, mais ne peut être utilisée en faveur d'une apologétique de la Création. De même, l'application des lois de probabilités faite par Lecomte du Noüy à l'apparition de la vie ou de l'homme, les conclusions antirationalistes ou les démonstrations de la liberté qu'on essaie parfois de tirer de l'indéterminisme quantique, l'inférence faite à partir du second principe de la thermodynamique (principe de Carnot) pour justifier une « fin du monde » laissent sceptique le savant, quand elles ne le font pas se cabrer. Cette sensibilité semble, en général, justifiée, et il serait vain de prétendre exploiter en faveur du spiritualisme chrétien les difficultés ou les ignorances actuelles de la science.

Le miracle et la science.

La question du miracle demande ici à être traitée brièvement, pour indiquer, une fois de plus, comment elle est actuellement commandée par l'évolution des esprits. Le rationalisme pur se montre résolument rebelle à admettre l'intervention d'une liberté dans le jeu des phénomènes, car elle introduit une indétermination, une incohérence et coupe court à toute possibilité de prévision : l'établissement des lois est fondé sur la généralité d'une permanence.

La recherche de la *causalité* est exclusive aussi de toute influence transcendante au jeu normal des conditions temporelles, et n'accepte d'explication qu'au sein même de la série. Il se peut toutefois que tel phénomène apparaisse non répétable et que sa condition antérieure soit unique et isolée. C'est le cas de tous les faits historiques, parmi lesquels tous ceux qui appartiennent aux sciences que Cournot, pour les distinguer des sciences physiques proprement dites, appelle *cosmologiques* (géologie, etc.). C'est le cas aussi de ces phénomènes biologiques ou biopsychiques qui révèlent une influence mystérieuse de l'esprit sur le corps ou sur la matière. Ces phénomènes, dont la cause reste indéterminée, quoique assez localisable parfois, relèvent de l'observation scientifique. Or, le miracle a ceci de commun avec eux qu'il est, lui aussi, un fait unique, discontinu et non répétable. On peut d'ailleurs penser que Dieu y utilise des causes secondes et y agit indirectement par la médiation de certaines énergies psychiques. L'ordre scientifique n'est donc pas absolument fermé à une action imprévisible supérieure.

Impossible maintenant de trop insister sur l'avènement de l'*indéterminisme* quantique; il a pourtant l'importance, pense le R. P. Dubarle, d'ouvrir dans l'esprit du savant l'hypothèse, jadis invraisemblable, d'une fissure exceptionnelle dans le réseau phénoménal. Peut-être doit-on le considérer comme le signe lointain d'une tendance, habituelle chez la nature, à échapper à une rigidité totale : et ce qui, dans le règne matériel, n'est encore qu'ébauche devient, dans l'histoire de la vie, sursaut fréquent de formes et d'organismes nouveaux. Or, dans une histoire surnaturelle, qui vise à la rédemption, c'est-à-dire à libérer l'homme et le monde du péché, n'est-il pas normal que l'univers s'assouplisse parfois pour favoriser l'avènement du règne de son Auteur et Maître en manifestant la primauté de l'amitié personnelle sur la généralité anonyme des lois ? Présent dans son œuvre, où il parle en permanence par tant de signes, Dieu ne peut-il se réserver le droit d'une parole plus libre, moins assujettie aux conditions habituelles ? D'autant que, suivant la phrase fameuse de saint Paul, toute la création, actuellement soumise au déterminisme de la causalité et au cycle des répétitions, aspire obscurément à participer, elle aussi, à la liberté des enfants de Dieu. L'exception du miracle représente alors l'anticipation limitée et la figure prophétique de la situation définitive dont elle jouira, en participant, dans son ordre, à la gloire des élus : selon le mot des Psaumes, elle « exulte » et bondit d'émotion en se pliant parfois à certaines dérogations de ses lois en faveur du Christ et de ses frères.

On voit comment le miracle pourrait ne pas perdre entièrement contact avec la réalité physique et avec l'histoire. Mais il faut avouer que le scandale du rationaliste ne peut être levé que s'il commence du moins à entrevoir un plan d'existence où les rapports de *personnes* prévalent sur la domination de la pensée à l'égard du monde. Encore ce plan n'est-il que le symbole humain d'une relation surnaturelle et d'un dialogue où il s'agit du salut de l'homme. Le passage de l'un à l'autre stade est effectué par l'acte libre de *foi*. Et ici peut-on faire remarquer à l'homme de science que, de même que l'invention scientifique requiert toujours l'intervention active d'un esprit et que les phénomènes ne *s'imposent* jamais absolument, à plus forte raison la reconnaissance du miracle suppose l'attention d'une conscience ouverte au surnaturel et docile aux signes de Dieu; sinon le fait extraordinaire demeure à l'état de « prodige » et n'est nullement attribué par l'esprit à une intention de Dieu. Il arrive même qu'il ne soit pas remarqué. Au fond, le miracle, qui est un geste du Christ, ne devient parole intelligible que pour l'âme de bonne volonté et n'acquiert un sens que pour le cœur aimant. Alors les apparences sont dépassées et lecture est faite du mystère de Dieu.

Ajoutons que le miracle présente une certaine relativité historique; le progrès de la connaissance scientifique ne permet plus de juger

miraculeux certains faits d'autrefois. Enfin, un certain nombre d'événements extraordinaires relatés par la Bible relèvent, dans leur narration, d'un « genre » littéraire à définir par l'exégèse, sous le contrôle de l'Eglise; ceci, non pour diminuer la toute-puissance de Dieu, mais pour respecter la vérité, qui est Dieu aussi. Aucun miracle, d'ailleurs, de la Bible ou de l'histoire de l'Eglise ne doit être abstrait de sa *signification* religieuse, qui est le Christ, annoncé ou révélé, et jamais le « mystère » ne doit être dissocié du fait historique.

Cette question du miracle est un nœud pour la réflexion dans le sujet qui nous occupe, car, en dépit de son étrangeté paradoxale, il manifeste une tentative de rapprochement entre deux ordres que tout semble séparer. Est-ce vraiment un sacrifice qu'il impose à l'homme de science, une intolérable humiliation ? Ou bien plutôt n'est-ce pas un secours précieux, un avertissement, en général discret, à élargir ses méthodes, à rompre ses schèmes (ce à quoi sa vision l'oblige souvent) pour apercevoir une réalité plus vaste et mieux apprécier la hiérarchie des valeurs, qui fonde et autorise sa vocation même ? Car, avec Duhem, Bergson et Jaspers, on peut sérieusement penser que la science moderne a été éveillée par l'esprit chrétien; il faut, pour entreprendre une recherche scientifique de l'envergure actuelle, que l'homme ait été rappelé à la conscience de sa dignité infinie et à l'idéal (eschatologique) d'une libération à l'égard de la nature. Aussi, redisons-le, toute diminution de l'homme réduit les chances de la science, comme toute exaltation de la personne les accroît.

Le miracle *ne rompt pas la continuité des déterminismes* : un fait exceptionnel, un hapax, peut seulement être interprété librement comme un signe de Dieu, une invitation au dialogue. De même, les soubresauts de la vie au cours de son progrès et, en particulier, l'apparition de l'homme semblent bien affectés tout à la fois d'une nécessité (commandée par des conditions) et d'une contingence radicale, qui ne fait, d'ailleurs, qu'amplifier la nouveauté, toujours surprenante et, au fond, irréductible de chaque phénomène. Le Dieu d'Abraham et aussi le Dieu des philosophes et des savants, comme le royaume qui n'est pas de ce monde est aussi de ce monde. Attentif à la disjonction des ordres, Pascal lui-même admettait leur correspondance. Dès lors, si les logiques abstraites doivent se méfier de certains abus ou de certaines ambiguïtés, le monde des *significations* ouvre tout l'empan de ses magnificences ou l'intimité de ses secrets, que décèle l'œil purifié. Et l'Incarnation répand sa nappe de lumière jusqu'au sein du « phénomène » de la matière ou de l'histoire.

Enfin, à son tour, l'antique foi de l'homme moderne au *progrès*, contrebattue par tant de déceptions et finalement injustifiable par une philosophie païenne, comme l'ont implicitement reconnu aussi bien Hegel que Marx ou Nietzsche, mais si indispensable à l'effort moderne de la science, ne peut se survivre sans une purification chré-

tienne. Dieu renié, surgit la guerre et la division, croule toute raison de vivre et de créer, se désintègre l'élan humain. Seul le Christ et son Esprit peuvent arracher l'homme au désespoir, redonner l'optimisme à la recherche, sur les ruines des servitudes et des aliénations, faire conspirer les volontés, fournir enfin à toute action un motif absolu, puisqu'elle est divine, comme à la société un type et un ferment de communion, dans l'Eglise. S'il faut se défier d'une hypothèse de triomphe temporel total de l'humanité, ici-bas délivrée de ses contradictions, il importe de signaler cependant comme un fait certain la *promotion de la liberté* humaine, soumise, par le jeu des événements et des inventions, à l'alternative d'un dépassement ou d'une catastrophe; or, le succès de l'homme apparaît conditionné par sa foi au Christ, qui, sans rien enlever de son intérêt à la terre, exalte sa tension et fortifie son énergie. De quoi nulle preuve n'est possible ou efficace que le témoignage de saints nouveaux.

Conclusion.

Que conclure qui ne soit pas une redite des thèmes précédents ?

Il ne faudrait pas se méprendre sur la portée de l'évolution réflexive qui, de part et d'autre, amène la science et la religion à un face à face moins agressif qu'à certaines périodes du passé. Il est sans doute significatif qu'un effort mutuel les ait amenées à une pacification sur certains points cruciaux, où la controverse fut faussée par des mystifications, elles-mêmes provoquées par l'inertie de survivances périmées, d'habitudes d'esprit mécaniques et inactuelles.

Mais cette libération heureuse et cet élargissement des perspectives qui ont apuré les positions ne font que souligner les distances. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'une différence de plans, mais d'un antagonisme spirituel, stimulé par le péché. Il est évident, depuis Pascal, que l'ordre de la charité est infiniment plus élevé que celui de l'intellect, où s'exerce le génie d'Archimède; mais l'athéisme de la science n'est pas seulement méthodologique, car l'acte spontané de la pensée est de critique et de défi envers le transcendant, que son exigence d'autonomie et de recherche impersonnelle tend à éliminer. Aussi, quelles que soient par ailleurs ses vertus, son ascèse et sa mystique, la science, même désintéressée, n'accède pas à la Charité sans une *conversion* substantielle de l'esprit. Et ce passage par la mort de l'orgueil n'est pas seulement un consentement, théorique encore, à la primauté de l'adoration et de l'amour; il peut aller jusqu'à subir volontiers les interventions de l'autorité spirituelle légitime, dans la mesure que nous avons dite.

Cette séparation des ordres, caractéristique d'un monde cassé, d'un univers qui passe, n'est pas définitive; épreuve provisoire de libertés blessées, de consciences obscures, elle cessera dans l'intégration définitive du Royaume, que de loin contemple l'espérance. La disjonction

des objets et des sujets, le symbolisme des connaissances seront résorbés dans l'intuition d'une Réalité vivante, où coïncident le Verbe et l'Esprit, la Vérité et l'Amour.

Mais l'Incarnation rédemptrice du Christ et sa Résurrection glorieuse ont commencé la guérison du monde et amorcé sa transfiguration. Elles ont renouvelé en profondeur la bénédiction originelle sur toutes les valeurs humaines et les activités qui les poursuivent; tout en appelant l'homme à une vocation transcendante, gratuite et incomparable, elles l'ont rétabli dans sa dignité de maître et l'ont invité à se libérer de toute passivité par la conquête intelligible de l'univers. La vertu pacifiante de la croix, qui a aboli les scissions du péché, a autorisé à nouveau les *correspondances* primitives entre tous les plans du réel, désormais virtuellement réunis dans le réseau d'une immense « parabole ». La nature, dit Pascal, imite la grâce. La science est le symbole de la charité.

Bien plus, un événement historique considérable vient, depuis un siècle ou deux, de transformer la recherche scientifique; d'affaire individuelle elle passe sur un plan collectif, qui en fait une valeur universelle et quasi eschatologique, je veux dire de répercussion capitale sur l'avenir spirituel de l'humanité et indispensable à son développement. On ne conçoit pas ce que celle-ci puisse désormais faire sans elle, et comment elle puisse exister. Mais elle assume aussi une responsabilité inégalée dans le drame des forces historiques : c'est sa grandeur et son austère dignité.

Cette conjoncture semble demander au christianisme plus de considération et plus d'intérêt que jamais à l'égard de la science; inspirée par la charité, son attitude se traduira en respect de son autonomie légitime, surtout en effort de sanctification et, au besoin, de redressement. Non seulement du dehors, mais par une participation généreuse de ses fils, et même parfois de ses prêtres, à la recherche; non pas dans l'idée de quelque noyautage, mais par ce qu'on pourrait appeler une politique sacerdotale de présence.

L'intention de ces chrétiens sera aussi de favoriser la préparation du Royaume, s'il est vrai que, pour achever l'humanité, Dieu exige d'elle le développement suprême de ses virtualités, dans l'exercice de sa vocation terrestre. Sans commune mesure à cet effort, la surabondance de grâce et de miséricorde, qui l'élèvera à sa Condition éternelle, attend librement que l'homme ait consommé ses énergies dans la recherche de la vérité, afin d'en faire bénéficier la cité terrestre, où s'insinue et fermente l'Esprit. L'homme a besoin de Dieu; Dieu a poussé son immense Charité jusqu'à sembler avoir besoin de l'homme.

Paris. Émile Rideau, S. I.

LE SENS CATHOLIQUE DU TRAVAIL ET DE LA CIVILISATION

(Suite)

III

Si le travail est l'instrument de la Rédemption surnaturelle, les résultats du travail, la forme donnée à la vie par le travail et ses conquêtes, la civilisation en un mot, peut-elle se glorifier d'une égale coopération à la naissance du monde surnaturel, à sa croissance ?

Des réponses divergentes se font entendre aujourd'hui. Aux uns, il semble que la civilisation créée par le travail technique, manuel, intellectuel est l'alliée de la grâce divine. Dans cette perspective, la civilisation, en se développant, en se perfectionnant, travaille, sans le vouloir ou malgré qu'elle en ait, à l'accroissement du Corps mystique du Christ, en ce sens qu'elle dispose et adapte peu à peu notre humaine nature à recevoir la grâce ([58]). Quelques-uns peut-être verraient une sorte de parallélisme entre le développement de la civilisation et celui de la grâce divine, et certaines formules semblent parfois exprimer ce parallélisme comme une relation de cause à effet ([59]).

D'autres rejettent la pensée d'un lien quelconque entre la civilisation et la prise de Dieu sur notre monde. C'est le sens de la théologie barthienne ([60]). De même, parmi les catholiques, certains se décident à couper les ponts entre la civilisation et le Royaume de Dieu. La civilisation est une chose, le Royaume de Dieu en est une autre : il n'existe qu'indifférence de l'une à l'égard de l'autre, sinon hostilité.

Il en est enfin qui pensent pouvoir affirmer un certain rapport entre la civilisation terrestre et le monde surnaturel. Toute la question est alors de déterminer la nature de ce rapport avec quelque précision, si toutefois la tâche n'est pas impossible.

Le nombre et la diversité des réponses sont assez déconcertants. On peut d'ailleurs se demander si cette multiplicité, du moins parmi les catholiques, ne tient pas pour une part à l'atmosphère dans laquelle s'enveloppe le mot « civilisation » ([61]). Les uns, semble-t-il, par tempé-

---

(58) Si nous comprenons bien, c'est la position qu'adopte le P. L. Malevez, *La philosophie chrétienne du progrès,* dans la *Nouv. Rev. Théol.,* 1937, p. 381 ; *La vision chrétienne de l'histoire,* II, *ibid.,* 1949, p. 259-260.

(59) Dans un autre contexte, on trouve une pensée voisine chez P. Teilhard de Chardin, *Formation de la Noosphère,* dans la *Revue des questions scientifiques,* 1947 ; *Le rebondissement humain de l'évolution, ibid.,* 1948, p. 175.

(60) Cfr L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire,* I, art. cit

(61) La divergence entre la position catholique et la position protestante dépend principalement de la divergence de vue sur certains points du dogme.

rament ou expérience, sont plus sensibles aux bienfaits que la civilisation dispense, les autres plus émus par les maux dont elle est la source. On peut, en effet, cacher sous ce terme des réalités bien différentes. Pour notre compte, nous l'entendons au sens défini plus haut comme l'ensemble des moyens créés par le travail des hommes pour répondre plus ou moins immédiatement aux besoins du corps et de l'esprit.

La civilisation, dans cette acception, est-elle en quelque manière une coopération que l'homme apporterait à sa propre création surnaturelle ?

Saint Thomas, que le problème de la civilisation ne pouvait émouvoir comme il nous émeut, a posé un principe qui met en relief un aspect du rapport civilisation-divinisation. La suffisance des biens de ce monde, dit-il, est nécessaire à la vertu ([62]). Par conséquent, il apparaît déjà que la civilisation, dans la mesure où elle met à la disposition des hommes la suffisance des biens de ce monde, n'est pas étrangère à la vie chrétienne ; bien plus elle y concourt réellement.

Il existe donc un lien entre civilisation et grâce. Mais quelle est la nature de ce lien ? Est-ce une relation de causalité ? Parmi les actions humaines, seuls les sacrements sont dits causes de la grâce. Mais c'est pour une raison toute mystérieuse et par une ordination positive de Dieu. En aucun cas, en effet, l'action humaine ne peut être, de soi, homogène à la grâce. Aussi personne ne songe sérieusement à soutenir que la civilisation est cause de la grâce, même instrumentale. Cependant, on ne peut nier pour autant tout rapport entre la grâce et la civilisation ; le sens catholique ne semble guère favorable à cette solution ([63]).

Suivant les tendances personnelles et le point de vue auquel on se place pour apprécier la civilisation, on exprimera ce rapport de façon plus ou moins lâche. En tout cas, il est impossible de tracer entre Royaume de Dieu et civilisation humaine un fossé tel que d'un bord à l'autre ne puisse s'établir aucune liaison. Si le fossé était absolument infranchissable, il faudrait conclure que l'effort de l'Église, au cours des siècles, en faveur des pauvres et des malheureux de toute sorte, n'a été qu'une philanthropie toute profane, que les papes Léon XIII,

(62) *De regimine principum,* I, cap. 15. Idée reprise par Léon XIII, *Rerum novarum, op. cit.,* III, p. 47.

(63) Voici quelques expressions proposées ces dernières années autour de ce problème : L. Cerfaux, *Le Royaume de Dieu,* dans la *Vie Spirituelle,* 1946, p. 654 : « manière de préparer ». — Y. de Montcheuil, *Vie chrétienne et action temporelle,* dans *Construire,* 12, 1943, p. 98 : « conditionnement extrinsèque ». — Y. Congar, *Pour une théologie du laïcat,* dans les *Etudes,* 1948, p. 213 : « un rapport ». — Th. G. Chiflot, *De l'eschatologie considérée comme un des beaux-arts,* dans la *Vie Intellectuelle,* octobre 1948, p. 51, rejette l'idée d'un conditionnement, cependant que le sens général de l'article est d'affirmer un certain rapport. — J. Daniélou, *Christianisme et histoire,* dans les *Etudes,* 1947, p. 183 : « relation foncière ».

Pie XI, Pie XII, en s'efforçant d'améliorer le sort temporel des hommes, n'avaient pas et ne pouvaient pas avoir l'espoir de les aider à parvenir à la fin humaine par excellence, qui est la vue de Dieu pour l'éternité.

Mais il faut ajouter immédiatement une restriction. Que la suffisance des biens temporels soit l'auxiliaire de la vertu, ce principe n'est valable que pour l'ensemble. L'exception est toujours possible; ce sont les saints, et pas seulement les saints canonisés, qui font exception à la règle posée. En effet, l'homme profondément chrétien, qu'il soit dans l'abondance ou la pauvreté des biens matériels ou intellectuels, sait d'une sagesse surnaturelle faire, pour la gloire de Dieu, le bien surnaturel de ses frères, le salut de sa propre personne : « *scio... et satiari et esurire et abundare et penuriam pati* » (64). Il sait métamorphoser la pauvreté, la misère même, l'abandon universel en joyaux de grâce. La foule humaine, elle, ne parvient pas à vivre une vie morale et chrétienne dans d'aussi rudes conditions (65).

Telle est la première contribution de la civilisation à la naissance et à la croissance de l'être surnaturel. Elle constitue une base ordinaire de départ pour l'envol de l'âme.

C'est sur un autre plan que joue, d'une manière tout à fait universelle cette fois, la coopération de la civilisation à l'achèvement du Royaume de Dieu. Sa contribution est semblable à celle du travail, elle consiste à présenter l'option fondamentale, le choix entre Dieu et le monde.

En effet, la civilisation est essentiellement ambiguë. Par les possibilités infinies qu'elle ouvre au pouvoir de l'homme, la civilisation provoque à un immense orgueil. En elle, comme dans un miroir, l'humanité découvre sa taille qui est plus haute et plus avantageuse qu'elle ne l'avait elle-même soupçonné. Une tentation s'élève : « Rien que la Terre », la tentation déjà murmurée au jardin d'Eden : « Vous serez comme des dieux ». Mais, ancienne et toujours nouvelle, la tentation s'est faite plus aiguë. Pour s'y arracher, il faut une adhésion plus profonde à la grâce, à la vérité évangélique. Pour ne point céder au vertige, un profond recours à Jésus-Christ est plus nécessaire que par le passé. Et pour revenir au Seigneur, si nous l'avons abandonné, il faudra une plus ferme résolution, un plus douloureux renoncement. Car la prétention à l'autonomie est plus violente et plus éclatants les titres qu'elle invoque.

La civilisation provoque un autre vertige. Elle offre toutes les satisfactions, elle suscite des jouissances nouvelles, elle facilite l'accomplissement des désirs, elle écarte la peine. S'enliser dans la jouis-

(64) *Phil.*, IV, 12.

(65) C'est pourquoi nous acceptons volontiers la formule du P. de Montcheuil : « conditionnement extrinsèque ».

sance est une possibilité ouverte à toutes les bourses, pourrait-on dire. Si, au contraire, nous sommes les déshérités, si, devant la civilisation, nous sommes comme les enfants des pauvres qui, émerveillés, regardent aux vitrines les jolis jouets qu'on ne leur achètera jamais, un autre vertige s'élève, celui de l'envie et bientôt celui de la haine. Là encore, il faut s'arracher, mais pour le faire, quel effort nous est demandé! combien la grâce nous est-elle nécessaire!

La civilisation possède encore un autre secret pour nous mettre en face de l'option fondamentale, et coopérer à notre élévation surnaturelle. Elle apportait le vertige de la jouissance, celui de l'orgueil, celui de l'envie; elle y ajoute encore celui du malheur.

Si les découvertes scientifiques sauvent les vies humaines, elles les détruisent aussi. Les machines-outils ont épargné bien des fatigues; combien de membres ont-elles coupé ? Les explosifs ont facilité la tâche des mineurs, mais qu'un bateau chargé de mélinite saute — simple coïncidence — à Brest ou à Hong-Kong, combien de morts inscrira-t-on au passif de la science ? Ainsi, par la civilisation, l'homme expérimente que le monde est source du mal. C'est alors la tentation de la révolte au plus profond : « N'est-ce donc que cela l'homme et ses œuvres ? Si la créature est misérable, que penser alors de son Créateur ? » Voici l'humanité au penchant du blasphème. Pour y échapper, quelle prodigieuse fidélité à la grâce lui faudra-t-il montrer ? quelle grâce puissante lui faudra-t-il pour s'arracher à cette provocation ?

C'est ainsi que, dressant à nos âmes de durs obstacles, la civilisation nous met en demeure de choisir Dieu avec plus de lucidité et plus de générosité, par delà toutes les habitudes, toutes les traditions.

La civilisation est donc, comme le travail, un signe de contradiction. Mais n'est-elle pas en outre un auxiliaire positif de notre croissance surnaturelle ? En effet, la civilisation intègre — et c'est là aussi un de ses aspects essentiels — des valeurs morales, le respect de la personne humaine par exemple. Elle incorpore même des valeurs chrétiennes (66) et leur donne une sorte d'existence séparée, par exemple, dans la sécurité sociale, l'assistance publique, le salaire familial, etc... Envisagée de ce point de vue, la civilisation nous introduit-elle comme de plain-pied au Royaume de Dieu ? nous prépare-t-elle ainsi directement à recevoir la grâce de Dieu ?

Il serait peut-être tentant de répondre un « oui » tout simple, qui serait un peu simpliste en même temps. En effet, toutes les institutions humaines demeurent irrémédiablement ambivalentes. Elles donnent à certaines valeurs chrétiennes un logis en notre monde. Mais elles sont absolument incapables de communiquer ces valeurs à ceux

(66) Cfr J. Haessle, *Le Travail*, p. 136.

qui entrent dans leur jeu. Sans doute, grâce à des institutions modernes, la pratique de certains devoirs est-elle favorisée, écartées certaines tentations qu'engendrait le paupérisme. Mais ce serait être bien naïf d'ignorer que ces mêmes institutions font surgir d'autres tentations et que les fautes, dans ce cas, seront moins excusables. L'ordre social le plus parfait n'est pas nécessairement le plus vivifiant (67). La moralité dans la rue est un bienfait dont nous sommes redevables à une police puissante. Mais on sait aussi quelles tentations cet instrument peut faire germer dans la tête des gouvernants. Pour passer à un autre domaine, si la science découvre les périodes de fécondité de la femme, elle esquisse la solution de certains cas difficiles de continence conjugale, mais en même temps elle ouvre la tentation de détacher l'acte conjugal de ses responsabilités. Enfin, si la civilisation nous rapproche les uns des autres par de multiples inventions, contribue-t-elle pour autant à la pacification de l'univers ? Certes, le rapprochement des hommes et des sociétés est, de soi, condition de l'union des esprits et des cœurs, mais il n'en est pas l'agent principal. Il n'existe aucune technique qui puisse empêcher le rapprochement de dégénérer en heurt, en choc. Dostoïewski le savait bien; il écrivait qu'on aimerait bien son prochain s'il n'était justement si proche (68).

La civilisation, on le voit, quand bien même des valeurs chrétiennes s'inscrivent dans sa trame, ne dispense jamais l'homme de les choisir. Bien plus, la civilisation, parce qu'elle les intègre à sa propre substance, force l'homme de les choisir avec plus de lucidité, et par conséquent avec plus d'intransigeance. Elle est donc le lieu d'une option, la condition d'un débat où l'homme se choisit pour le royaume de Dieu; elle oblige à prendre parti, elle ouvre à la liberté sa véritable carrière qui est de dominer la tentation pour suivre la voie de la charité, renoncer au « soi » pour participer à l'effort rédempteur dans le Christ.

Ainsi s'explique la position de l'Eglise en face du travail, de la production, de la civilisation. Elle ne maudit point, mais elle n'idolâtre pas davantage. Par sa longue expérience de l'homme, elle sait que tout peut servir au bien, que tout peut servir au mal.

Si d'un côté elle prend au sérieux l'effort séculaire du travail et de la civilisation, de l'autre, elle n'est pas disposée à lui sacrifier les valeurs personnelles. L'Eglise, dans sa longue mémoire, sait que toutes les techniques ont tendance à se prendre pour fin dernière, qu'il s'agisse de philosophie ou de mécanique, alors qu'elles sont de simples moyens. Pour sa part, elle n'accepte pas ce bouleversement des valeurs.

On ne lui sait aucun gré de cette attitude complexe. Peu lui chaut. Elle a ses raisons pour apprécier le travail et la civilisation. L'Eglise

(67) H. de Lubac, *Paradoxes*, 1946, p. 105.
(68) *Les frères Karamazov* (trad. Halpérine-Kaminski), I, p. 197, etc.

sait la coopération que ceux-ci apportent à l'œuvre divine de la création naturelle et surnaturelle dont ils sont la condition concrète.

IV

On a essayé de dire quelle était la signification catholique du travail et de la civilisation en eux-mêmes, quel rapport ils entretenaient avec le Royaume de Dieu. Or travail et civilisation présentent un déroulement temporel, ils s'étirent des origines du monde à nos jours. Quelle est donc pour l'humanité la signification de ce déploiement historique?

On ne peut apercevoir le sens du temps et des événements contenus dans le temps que si l'on demande à la Révélation les principes de l'explication. Or, nous dit-elle, la succession des siècles n'est pas le fait d'un hasard inintelligible, ou seulement une nécessité d'ordre métaphysique due à l'imperfection de l'être créé, mais le résultat d'une Pensée divine accomplissant un dessein miséricordieux. La Révélation nous apprend plus précisément que l'histoire des temps passés s'écoulait dans un sens donné, marchait vers un terme qui est le Christ. Le temps d'avant le Christ annonçait le Christ, préparait sa venue, comme Jean-Baptiste aux années mêmes où le Christ paraît. Tous les Pères de l'Eglise ont dit cela sous une forme ou sous une autre et nous ne faisons aujourd'hui que les répéter comme eux-mêmes répétaient et expliquaient la pensée de saint Paul (69). Le temps du monde présente donc comme une teneur spirituelle; il contient la promesse d'une maturité de grâce, il aide à cette maturation. Ainsi les siècles ont-ils succédé aux siècles, parce que le Verbe a décidé de subordonner à leur déroulement sa venue dans la chair, parce qu'il s'est fait dépendant des âges de notre Terre. Celle-ci, par une disposition éternelle de Dieu, avait à se préparer à la venue de son Seigneur, à s'y disposer, par la grâce de Dieu.

C'est en ce sens que le temps qui précède le Christ est un temps prophétique, temps d'annonciation et de préparation, temps scandé par l'apparition de grandes personnalités religieuses qui en rappellent le sens : Abraham, Moïse, les prophètes...

Ainsi s'en va l'histoire du monde au-devant du Seigneur. Or, l'histoire du monde n'est pas constituée par une succession d'instants vides et sans substance, mais par des époques remplies d'événements concrets, dont le plus ordinaire, le plus continu peut-être, est le travail avec les civilisations qu'il engendre.

Par conséquent, si l'histoire du monde passé est prophétique, le travail et les civilisations des temps révolus sont les degrés prophétiques

(69) Parmi eux, citons S. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 20, 2; IV, 6, 6; IV, 10, 1; IV, 50-55. — Cfr G. Salet, *La Croix du Christ unité du monde*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1937. — J. de Senarclens, *Le mystère de l'histoire*, Genève, 1947. Cfr le chapitre : « la causalité en histoire », p. 237 et suiv.

par où les siècles montent à la rencontre du Christ, les attirant à lui dès la fin du sixième jour. « Dieu nous a élus dans le Christ, avant la constitution du monde, afin que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui » ([70]). Il nous a élus et il a élu, avec nous, ce que nous faisons, tâches quotidiennes et séculaires, dans le Christ. L'activité des métiers, des professions, des industries se met en branle, comme sollicitée par l'espoir secret de faire le monde, de le préparer, dans la mesure où cela est décidé par Dieu, à la venue du Verbe. Alors, moins que jamais le précepte du travail formulé dans la Genèse ne paraît une obligation purement accidentelle. Quand Dieu demande le travail de l'homme, c'est que Dieu, sans le déclarer à Adam pécheur, se fait dépendant de ce travail, de cette activité, de ses résultats, pour réaliser ses projets de salut en faveur de ce coupable, pour donner à cette humanité, qui ne cessera d'être coupable, la personne même du Verbe. Ainsi donc, le travail et les civilisations ont eu leur raison d'être, au temps passé, dans le Christ Jésus ; ils ont été prophétiques, comme se sont plu à le reconnaître Augustin, Bossuet ou Péguy ([71]).

Aujourd'hui, le Christ est venu et les prophéties sont accomplies. Et cependant, le Christ est encore à venir, car un jour, ce sera le retour du Christ dans la gloire, quand le nombre des élus sera achevé, quand le Corps Mystique aura atteint sa plénitude.

Voici donc que la prophétie s'élève de nouveau, elle continue, s'inscrivant, comme par le passé, dans la trame de nos époques. Depuis que le Christ est venu, les siècles ont pour fonction prophétique d'annoncer le retour du Christ et l'avènement de la Cité Céleste.

Paradoxe ! objectera-t-on. Comment nos travaux et nos civilisations seraient-ils l'annonciation du monde à venir dans le Christ ? Ils le sont pourtant, en quelque façon, mais de cette façon déconcertante pour les désirs naturels, qui fut toujours dans la manière des vrais prophètes. En effet, nos labeurs, si aléatoires, si précaires, d'une instabilité dont la preuve n'est plus à faire, annoncent par leur instabilité même « que nous n'avons pas ici de demeure permanente ». Par cette insurmontable précarité, travaux et civilisations deviennent le signe que tout marche à la déchéance, ils en donnent la preuve expérimentale. Qui sait alors si la mort des civilisations ne serait pas le présage d'une autre naissance, comme la mort du grain est le présage des moissons futures ? « Nous n'avons pas ici de demeure permanente, nous cherchons la cité future » ([72]). Mais, il est vrai, le signe inscrit sur la face de notre monde ne peut se lire que si on lui prête attention, que si l'on écoute, plutôt que la voix de l'inquiétude ou du

(70) *Eph.*, I, 4.
(71) S. Augustin, *De Civitate Dei.* — Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle.* — Péguy, *Eve.*
(72) *Hébr.*, XIII, 14.

désespoir, celle de l'Église qui, de temps à autre, comme les prophètes du temps jadis, rappelle le sens du travail quotidien et des civilisations éphémères.

Prophétie donc, mais prophétie négative. Peut-être les civilisations sont-elles aussi chargées à notre endroit d'une prophétie plus positive ? Le travail de l'homme sur la terre ne serait-il pas comme le dessin, grossier sans doute, du Royaume de Dieu, comme le symbole déficient de l'Avenir béatifique ?

Ce n'est pas, croyons-nous, se payer de mots que de le penser. Pour ne point nous égarer, il sera utile de faire d'abord quelques constatations.

Il est indéniable que la civilisation tend à construire l'unité humaine, en fournissant les moyens matériels qui permettent de rapprocher les hommes localement ou spirituellement ([73]). Tout se passe comme si la civilisation était dirigée par une intelligence convaincue que le premier bien humain, réconfortant, épanouissant, est la compréhension réciproque, la sympathie mutuelle, l'amitié enfin; tout évolue comme si la civilisation, dans sa poussée millénaire, s'efforçait d'en créer l'occasion, d'en fournir les instruments. La civilisation, dirait-on, n'ignore pas que la béatitude humaine, que la cité céleste sera précisément la communion spirituelle, la transparence réciproque des âmes les unes pour les autres dans la charité.

Est-ce encore une illusion que de lire dans le mouvement du travail, de la science, comme une volonté de rendre l'homme de plus en plus indépendant de son milieu naturel, de plus en plus invulnérable, visant par un effort désespéré à cette incorruption, à cette impassibilité que fait entrevoir saint Paul par delà notre mort ? « *Surget in incorruptione... surget in gloria... surget in virtute... surget corpus spiritale* » ([74]). On dirait que l'homme, pressentant secrètement l'épanouissement promis à sa nature matérielle et spirituelle, ne peut s'empêcher d'anticiper à sa manière — imparfaite, souvent erronée, misérable — les réalités futures de la Jérusalem céleste.

Pressentiment, anticipation d'autant plus explicables que le monde du travail, de la science, de la pensée est traversé par un appel mystérieux, celui du Christ situé au principe et à la fin des temps, que ce monde ne peut échapper à son désir de tout attirer à lui, pour fonder définitivement la cité des hommes, cité de Dieu.

Cependant une question nous vient encore à l'esprit. Les travaux de l'homme sont un signe prophétique de l'avènement du Royaume céleste, on vient de le dire. Mais sont-ils un signe vide, une sorte

---

(73) Cfr P. Teilhard de Chardin, *La formation de la Noosphère,* dans la *Revue des questions scientifiques,* 1947, p. 20 et suiv.

(74) *I Cor.,* XV, 42-44.

d'image vaine ? Leur déroulement historique n'a-t-il d'autre rapport avec le monde céleste que d'amener les siècles à en produire cette très imparfaite similitude ? Ou bien faut-il reconnaître un rapport plus intime entre l'évolution historique et l'accomplissement du Corps Mystique ? Cette question s'est déjà posée, quand on envisageait l'essence du travail et de la civilisation ; elle revient, maintenant que l'on s'arrête à leur devenir historique. Il s'agit de savoir si la succession temporelle de nos labeurs n'est qu'un jeu, auquel les enfants que nous sommes se laissent prendre par aveuglement et légèreté, ou si elle coopère réellement aux desseins surnaturels de Dieu ([75]).

Les prophètes dans l'Ancien Testament savaient qu'en déclarant la volonté divine ils se faisaient les instruments plus ou moins efficaces de cette volonté ([76]). Les Pères de l'Eglise, de leur côté, ont pensé que le temps qui précède la venue du Christ en était la préparation providentielle. Aucun d'eux, bien sûr, n'a jamais dit que la préparation historique menât par une sorte de plan incliné à l'Incarnation, que le travail et les civilisations présentassent une continuité homogène à l'Incarnation. Cependant, certaines connexions existent entre le déroulement du temps et l'Incarnation.

Et il faut bien le dire. Sinon, on devrait avouer que l'Incarnation du Verbe, totalement et à tout point de vue indépendante du devenir concret, ne s'insère en aucune manière dans ce devenir. N'étant nullement conditionnée par les événements qui la précèdent, l'Incarnation n'aurait pas sa place dans la chaîne des faits terrestres. Elle resterait absolument étrangère à notre monde, n'étant en relation avec aucun des événements de ce monde. Serait-ce encore une véritable ἐνανθρωπησίς ? Ne serait-ce pas courir de nouveau vers le docétisme ? Il faut donc, au nom de la Tradition, au nom aussi de la réflexion théologique, affirmer l'existence de rapports mystérieux entre les événements de la terre et l'Incarnation, mais réels et concrets comme l'Incarnation et les événements de la terre.

Et si de tels rapports sont valables pour l'époque qui précède le Christ, ils existent aussi dans le temps qui précède l'achèvement du Christ dans la gloire céleste.

De même, en effet, que Dieu « à plusieurs reprises et en diverses manières a parlé autrefois à nos Pères par les prophètes » ([77]), soumettant la divulgation de son Dessein aux conditions terrestres, à l'action et à l'activité humaines, de même aujourd'hui Dieu soumet encore la réalisation de son dessein à l'action et à l'activité des hommes. Et, s'il est vrai que l'action des hommes ne présente pas, pour l'accomplissement des pensées divines, la même vertu dans tous les

(75) Sur cette question, la pensée protestante diffère de la pensée catholique. Cfr L. Malevez, *La vision chrét. de l'hist.*, I, art. cit.

(76) H. W. Robinson, *Prophetic symbolism*. Rapport lu au XVIII[e] congrès de la « Society of O.T. », Oxford, septembre 1927.

(77) *Hébr.*, I, 1.

domaines où elle s'exerce, il n'en reste pas moins vrai que cette vertu n'est jamais totalement nulle, même quand l'action de l'homme est peccamineuse (78). Ainsi, nous y revenons, de par la volonté de Dieu, le travail, les civilisations, leur devenir sont encore aujourd'hui les conditions de l'avènement du Christ aux derniers jours, comme dans le passé ils ont été les conditions de l'Incarnation du Verbe (79).

Aussi les besognes actuelles comme les tâches de demain sont des pierres d'attente pour l'achèvement du Christ mystique. Nous ignorerons toujours, en cette terre, quelle est la contribution exacte de cet effort à la plénitude finale, car Dieu, qui a pris pour condition de son action l'action humaine, n'a jamais décrété un quelconque parallélisme entre son action et celle des hommes (80).

Quelle que soit donc la manière dont nous essaierons d'exprimer la relation positive qui existe entre l'action historique de l'homme et l'achèvement du monde céleste, une chose nous semble certaine : cette relation existe parce que Dieu a décidé, en souveraine indépendance et souveraine charité, de conditionner son action par la nôtre, sans s'y asservir — est-il besoin de le redire ? —, de préparer les richesses de sa grâce au long d'une lente maturation dont le travail et les civilisations sont les éléments concrets. Ceci fut particulièrement manifeste au cours des trente années du Verbe incarné dans l'humanité du Christ. C'est alors que nous fut donnée la preuve que Dieu, pour se révéler, pour sauver l'homme, se faisait dépendant de la nature humaine en sa banale réalité, de son travail aussi, de son action et de son histoire.

* * *

Quand saint Paul, au début de l'Epître aux Ephésiens, annonce que le destin surnaturel de l'Univers est d'être un jour récapitulé dans le Christ, une pensée revient trois fois pour caractériser le terme poursuivi par la volonté divine : « in laudem gloriae gratiae tuae », « in laudem gloriae eius », « in laudem gloriae ipsius » (81).

Si l'Apôtre a jugé bon de rappeler avec tant d'insistance que tout est à la gloire de Dieu, nous ne voulons pas tenir moins que lui à cette affirmation grandiose. Par conséquent, tandis que le travail de l'homme a pour but d'achever l'œuvre terrestre de la création, tandis qu'il coopère à la création naturelle et surnaturelle de la personne et de la société, tandis qu'il se déroule dans le temps comme un signe prophétique de l'Avenir et une condition de l'achèvement du Christ, tout cela est et ne peut être que pour la gloire de Dieu,

(78) « *Felix culpa* », dit l'Eglise, parlant de la faute originelle. Et c'est un adage chrétien que Dieu tire le bien même du mal. H. de Lubac, *Paradoxes*, p. 95.

(79) Plus précisément, « condition extrinsèque », comme plus haut.

(80) Sauf, en règle générale, dans le mystère des sacrements. En règle générale, disons-nous, car « *Deus non alligatur sacramentis* ». Cfr III^{a}, 64, 7, c.

(81) *Eph.*, I, 1-14.

pour manifester « les richesses de sa gloire » ([82]).

Non pas que la gloire de Dieu soit un but étranger au bien des êtres créés par Lui, saint Paul le dit assez par la formule qu'il emploie : « pour la louange de la gloire de sa grâce », c'est-à-dire, en vue de glorifier son Amour pour nous. Cependant, il faut le redire, c'est la gloire de Dieu qui commande, c'est sa Grandeur qui est au principe et au terme de toute chose. Aussi ne faut-il point déplacer les valeurs. La tâche de l'homme et la lente génération des siècles au travail n'ont pas, Dieu merci, comme seule fin de prolonger nos existences de quelques années inutiles, elles n'ont pas non plus pour seul but l'avènement d'une humanité techniquement perfectionnée, mais demeurant inéluctablement vouée à la mort, elles n'ont pas non plus pour seul but le perfectionnement moral naturel de chaque homme, elles ont pour but suprême de manifester, de servir la gloire de Dieu qui est la gloire de sa charité pour l'homme. S'il est vrai que le travail n'a de sens qu'à raison de la valeur qu'il vise et qu'il incorpore, on comprend désormais quel en est le sens, quelles en sont la plénitude et la richesse : il est l'instrument par lequel l'homme se fait lui-même gloire de Dieu, par lequel l'humanité, en se faisant, se fait gloire de Dieu : « *Gloria enim Dei vivens homo* » ([83]).

Il n'est pas de sens plus haut qui soit possible à nos journées laborieuses ([84]). Mais on peut le donner de façons bien différentes. Ou bien on sera, de la gloire de Dieu, comme un agent purement mécanique. Les heures de travail succéderont au travail, concourant par des cheminements que Dieu seul connaît à l'épanouissement final de toutes choses dans le Christ. Mais, par notre faute, nous nous en désintéressons. Le dessein de la Charité divine, l'accomplissement de toutes choses avec le retour du Christ seront réalisés, car Dieu est assez puissant pour mener ses desseins sans le concours de certaines libertés. Heureusement une autre attitude est possible : devenir un libre instrument de la gloire de Dieu. Alors les heures de travail, les mêmes, succéderont aux heures de travail, les mêmes. Nous saurons — explicitement ou implicitement, peu importe — que ce sont des étapes et des conditions établies par Dieu pour l'accomplissement de ses desseins. Nous ignorerons d'ailleurs jusqu'au retour du Christ la valeur de cette étape et de cette condition. Il n'importe. Car la grande et belle affaire est d'assumer ce travail, acceptant et voulant qu'il soit non pas seulement un profit, un plaisir, une nécessité, mais une contribution, si légère soit-elle à la création d'un monde où nature et surnature conspirent à la gloire de Dieu, une contribution — minime peut-être — à l'avènement de la Jérusalem céleste, pour la plus grande gloire de Dieu à jamais.

Enghien. André DE BOVIS, S. I.

(82) *Eph.*, III, 16.
(83) S. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 20, 7; *P.G.*, VII, 1037.
(84) Pie XI, *Quadragesimo anno, op. cit.*, VII, p. 154; D. 2270.

LES VOCATIONS SACERDOTALES EN FRANCE
LE BILAN D'UN DEMI-SIÈCLE

I. A LA RECHERCHE D'UNE UNITE DE MESURE

L'observateur qui veut étudier scientifiquement le mouvement des vocations sacerdotales est arrêté, au seuil même de ce problème, par une question d'importance.

Sur quelles bases peut-on comparer hier et aujourd'hui ? Quelle unité de mesure se révélera assez constante pour permettre des confrontations valables entre la situation de 1900 et celle de 1950 ?

Les paroisses sans prêtre ?

Une littérature abondante a vulgarisé en France la notion des « paroisses sans prêtre ». N'entendez pas : des paroisses dont nul prêtre n'a la charge. Il y en eut en France à certaines époques : après la guerre de cent ans, mon ancienne paroisse de Saint-Sulpice-de-Favières (S. et O.) fut ainsi trouvée sans curé, lors d'une des visites qu'y fit l'archidiacre de Josas. Mais il ne s'en trouve plus dans la France d'aujourd'hui. Entendez donc, par cette expression, des paroisses où le curé responsable ne réside pas habituellement.

Il est facile d'émouvoir les sensibilités en proclamant qu'en 1904, il y avait, en France, 4.772 paroisses sans prêtre et que ce nombre s'élève aujourd'hui à 15.416, marquant entre les deux époques un accroissement de plus de 10.000 paroisses vacantes.

Mais le R. P. Doncœur avait déjà fait justice de ces comparaisons fallacieuses (1). Et, après lui, dans *Problèmes missionnaires de la France rurale* (2), j'ai tenté de serrer de plus près la question. C'est qu'il n'y a pas de commune mesure entre une grosse paroisse bretonne de 3 à 4.000 habitants — parfois même de 6 et 7.000 — et une paroisse dépeuplée de 70 ou 50 habitants, parfois de pas même 20 (3). On ne peut songer sérieusement à additionner de pareilles dissemblances.

Les chiffres de « paroisses sans prêtre » apportés ci-dessus, comme ceux qu'on allègue d'ordinaire, comprennent les paroisses canoniquement érigées, mais aussi les « annexes » qui, d'ordinaire, n'ont jamais été depuis la Révolution qu'un lieu de culte sans prêtre résidant, ainsi que les chapelles de secours.

---

(1) R. P. Doncoeur, *La crise du sacerdoce*, Flammarion, 1932, p. 17 s.
(2) Deux volumes, aux Editions du Cerf, Paris, 1945.
(3) Le recensement de 1946 dénombre 579 *communes* de 1 à 50 habitants — et 2.846 de 1 à 100. Qui donc rêverait d'y mettre un curé résidant ?

Aucune base scientifique ne peut donc être retenue dans cette recherche des clochers sans prêtre. Il suffit du reste, pour être aussitôt rassuré, de rapprocher deux chiffres. Il y a 15.416 paroisses « sans prêtre ». Mais, par ailleurs, je dénombre 14.418 paroisses qui n'ont pas 300 habitants (4). Si une répartition équitable du clergé était faite entre tous les diocèses, les paroisses de plus de 300 habitants qui demeureraient sans curé résidant après cette nouvelle distribution, ne seraient plus, *dans toute la France,* qu'un millier.

Le nombre de prêtres en activité.

Plus sérieuse est la comparaison entre le nombre des prêtres à deux époques données; pourvu qu'on s'appuie sur le nombre de prêtres *en service* et non sur le total de l'annuaire diocésain qui comprend les prêtres à la retraite, ceux incardinés au diocèse mais employés ailleurs, et parfois des religieux résidants qui ne sont pas, ou très peu, au service du diocèse.

Pourtant, même le chiffre des prêtres en service n'est pas à manier sans précaution : la population de beaucoup de diocèses a considérablement diminué pendant le dernier demi-siècle et les dizaines de milliers d'habitants qui en sont partis ne réclament plus de prêtres.

Ainsi le diocèse de Verdun, qui paraît d'abord avoir perdu 159 prêtres, étant passé de 422 en 1904 à 263 en 1946, a en réalité augmenté légèrement sa moyenne, deux guerres lui ayant fait perdre près de 100.000 habitants. Et Le Puy, avec 161 prêtres en moins, n'a pas vu tellement baisser sa proportion : ce diocèse avait, en 1904, 1 prêtre en activité pour 584 habitants; aujourd'hui, il en a 1 pour 607.

Il est facile de trouver le correctif nécessaire. Il suffit de rapporter les effectifs de prêtres en activité au total correspondant de la population à desservir.

Mais le total des prêtres en activité n'indique pas leur âge, et un diocèse peut se survivre longtemps en apparente santé, grâce à une prospérité passée; il faut donc éclairer cette première base d'observation par l'étude de l'âge du clergé.

Le pourcentage de sexagénaires.

Deux méthodes se présentent pour observer l'âge d'un groupe humain : établir son âge moyen ou calculer sa proportion de sexagénaires. La première méthode demande des calculs plus longs et elle est peut-être moins rigoureuse, un petit nombre de vigoureux nonagénaires pouvant faire monter artificiellement l'âge moyen.

Nous opterons pour le pourcentage de sexagénaires. En rigueur de méthode, il faudrait établir cette proportion pour les seuls prêtres *en*

(4) Vérification de ce chiffre est donnée par le total officiel des *communes* de moins de 300 habitants : elles sont 16.096.

activité de service : tenir compte des retraités peut permettre d'apprécier la longévité d'un clergé, mais brouille la claire vue de l'équipement actif des diocèses. C'est cependant une statistique de sexagénaires portant sur le total du clergé que j'utiliserai. Nous avons, en effet, la bonne fortune de disposer, pour toute la France, d'une statistique rigoureuse et toute récente, et au surplus, officielle, établie par le Secrétariat de l'épiscopat en vue de l'application au clergé d'un système de sécurité sociale. C'est elle qui nous retiendra.

Le nombre de prêtres retraités est infime. L'écart des résultats entre les deux méthodes de calcul dépasse rarement 2 à 3 pour cent.

Le nombre d'ordinations.

La seule base rigoureuse pour mesurer la vitalité d'un diocèse est sans doute le mouvement de ses ordinations sacerdotales. Ou, plus exactement, pour les raisons qu'on devine, le rapport entre le nombre d'ordinations du diocèse et celui des jeunes hommes qu'il compte à l'époque considérée.

On songerait d'abord au rapport entre ordinations et population totale. Il est plus simple à établir. Mais il est beaucoup moins sûr. Par suite des variations de la natalité, le nombre des jeunes hommes, dans un même chiffre de population totale, peut beaucoup varier. Et singulièrement à l'époque présente. Entre le recensement de 1936 et celui de 1946, les années creuses de 1915 à 1919 étant arrivées à l'âge d'homme, le nombre des jeunes gens de 25 à 29 ans est passé subitement en France de 1.672.000 à 1.032.000 — alors que la population totale n'avait pas du tout varié dans les mêmes proportions (5).

Notre observation principale sera le rapport entre les ordinations sacerdotales de 5 années consécutives et la population masculine de 25 à 29 ans qui y correspond.

Les bases scientifiques à retenir.

Pour fonder notre étude, nous retiendrons donc, comme suffisamment rigoureuses, les trois bases ci-après :

1°) Le rapport de 5 années d'ordinations à la population masculine âgée de 25 à 29 ans, qui y correspond. Pour simplifier, nous appellerons désormais ce rapport, qui mesure la richesse en prêtres d'une génération donnée : le *taux d'ordinations* de cette génération.

2°) Le nombre de prêtres en activité pour 10.000 habitants.

3°) Le pourcentage des sexagénaires.

(5) Nous venons de parler, pour cette base de comparaison, des jeunes hommes de 25 à 29 ans. Il semblerait d'abord que c'est dans la classe précédente, celle des 20-24 ans, que se recrutent les nouveaux prêtres. Mais une recherche attentive faite dans l'*Ordo* de Paris révèle que, en période normale, 68 % des prêtres sont ordonnés entre l'année de leurs 25 ans et celle de leurs 29 ans; 16 % à 30 ans et au delà; 16 % seulement avant l'année de leurs 25 ans.

A ces trois bases fondamentales, on peut ajouter utilement l'étude attentive de la courbe des ordinations, en ses chiffres absolus. Elle est très éclairante pour l'étude des causes historiques. Il faut cependant la rapporter à l'évolution numérique concomitante de la population (6).

Ces diverses données peuvent toutes être calculées avec une suffisante rigueur.

Et elles se complètent.

Le nombre des prêtres en activité aux diverses époques n'évolue que lentement. Quand les jeunes générations sont déficitaires, les anciennes « tiennent » jusqu'à la relève. Cette masse du clergé, lente à croître comme à décroître, est le volant qui permet de passer les points morts. Observer son comportement permet de savoir s'il y a, en un diocèse donné, un rideau de protection suffisant pour attendre les nouveaux départs de la vie.

La proportion des sexagénaires indique le degré de fragilité de ce rideau protecteur.

Et le rapport de 5 ans d'ordinations à la classe d'âge correspondante, notre *taux d'ordinations,* évalue avec rigueur, pour chaque moment, l'intensité des poussées de la vie.

II. UN DEMI-SIECLE DE PROMOTIONS SACERDOTALES

Nous appliquerons maintenant à ce demi-siècle qui s'achève les procédés d'investigation que nous venons de retenir.

Cependant, pour observer l'évolution de chacun des 87 diocèses de France, il fallait s'en tenir à quelques époques plus représentatives. J'ai choisi les cinq périodes quinquennales suivantes :

1900-1904 : les dernières années du régime concordataire;

1909-1913 : la situation à la veille de la guerre de 1914; afin surtout d'observer les effets immédiats de la Séparation;

1925-1929 : le relais ménagé par l'étude du R. P. Doncœur, *La crise du sacerdoce*;

1934-1938 : les dernières années d'entre les deux guerres;

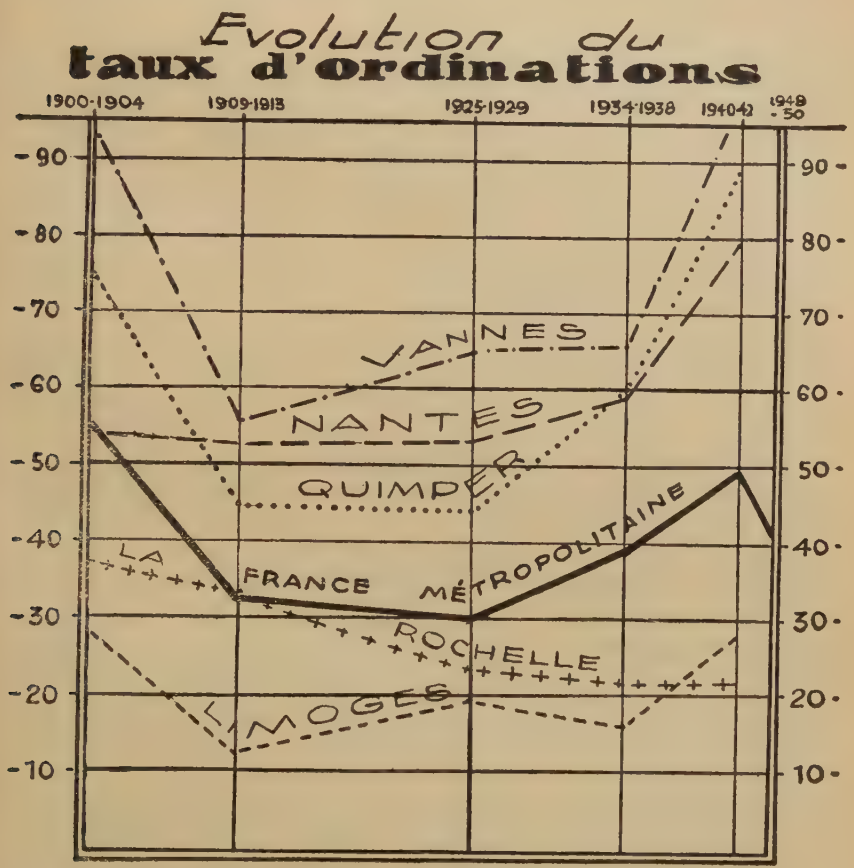
1940-1947 : les années récentes; mais cette fois l'observation a été étendue à 8 années au lieu de 5 (en ramenant ensuite la proportion à 5), afin de dégager une moyenne valable dans une période pendant laquelle les ordinations ont été reportées en désordre d'une année sur l'autre.

1. *Le taux d'ordinations.*

Ce qui frappe immédiatement dans l'évolution des taux d'ordina-

(6) J'ai pu établir, pour la France, la courbe des ordinations, année par année, de 1802 à 1950. Sa sensibilité aux événements nationaux est étonnante. Je la publierai dans l'ouvrage que je viens d'achever sur l'avenir du clergé diocésain en France, ouvrage qui sortira cet été aux Editions du Cerf, à Paris.

tions, c'est l'ampleur et la généralité absolue de la chute qui a suivi les événements des années 1905. Toutes les courbes connaissent une descente presque verticale, que résume bien l'évolution générale de la France, passée de l'indice 54,5 pour la période 1900-1904 à l'indice 32 pour la période 1909-1913 (7).



Rétrospectivement, on se rend compte que l'Église de France a subi, pendant ces années, une des crises les plus douloureuses de son histoire. Cette crise a été jusqu'à menacer la permanence en son sein des vocations au sacerdoce.

Sans doute faut-il voir, dans cette chute, les premiers symptômes de craquement dans un christianisme traditionnel, qui vivait davantage d'habitudes que d'esprit. Les « chrétiens d'habitude » ont commencé de refuser leurs fils au sacerdoce. En tout cas, l'ampleur et la sou-

(7) Je rappelle que cet indice est le rapport entre le total des ordinations de 5 années consécutives et le nombre correspondant de jeunes hommes de 25 à 29 ans.

daineté de la chute en une région donnée permettent de jeter un coup de sonde bien instructif dans la valeur profonde de son christianisme.

Le phénomène de chute est absolument général. Parmi les diocèses qui avaient encore un solide recrutement, il ne s'en trouve que quelques-uns : Angers, Lille, Nantes..., où l'amplitude de la chute soit restée assez faible. Ces diocèses ont fait alors la preuve de leur solidité chrétienne.

En revanche, quand on compare 1929 avec 1913, la remontée que font déjà un grand nombre de diocèses, apparaît réconfortante. 1913 avait marqué un creux — et déjà 1929 était pour eux en lente ascension. Certains diocèses pourtant, dont l'effondrement fut moins rapide, ont continué leur descente plus longtemps, et n'ont touché le fond qu'en 1929.

Le graphique que nous donnons met aussi en pleine lumière le magnifique redressement qui a marqué, cette fois dans presque tous les diocèses, les années 1930-1938.

Ce redressement est dû à des causes profondes. Les années de naissance qui arrivaient au sacerdoce, de 1929 à 1938, étaient celles de 1903 à 1913. Elles avaient connu des taux de natalité encore élevés. 1903-1913 : les fils répondaient pour les pères...

D'autre part, les œuvres diocésaines de vocations étaient alors partout au travail. Des « congrès nationaux de recrutement sacerdotal » se tinrent chaque année, de 1925 à 1939, qui éclairaient l'opinion (8). Ce travail s'est montré efficace.

Et ce sont ces mêmes années qui ont vu l'efflorescence du scoutisme et des mouvements d'Action catholique. Quelques-uns de ces mouvements, le scoutisme en tête, ont fourni directement des prêtres. parfois en abondance. Mais surtout, et la répercussion est incalculable. le mélange intime, dans une action commune, d'un laïcat devenu majeur, conduisant lui-même ses mouvements, et d'un sacerdoce ramené ainsi à sa vocation proprement éducative et spirituelle, a revalorisé, aux yeux des chrétiens actifs, la mission du sacerdoce.

Quoi qu'il en soit des causes déterminantes, il faut constater que l'ensemble des courbes diocésaines traduit alors avec éloquence la puissance de reprise de l'Eglise de France. Il faut avoir vécu les heures sombres de la Séparation pour bien mesurer le relèvement, presque la transformation, qui s'est opérée pour l'Eglise de France, en ces quarante ans.

Dans les années 1940-1947, les courbes prennent un aspect singulier. Autant le mouvement général des diocèses était jusque-là concordant, autant leur fortune apparaît maintenant diverse. Certains poursuivent magnifiquement leur montée; d'autres se relâchent d'un effort qu'ils semblent ne pas pouvoir soutenir.

(8) Les comptes rendus en ont été publiés. On peut les trouver au Centre de documentation sacerdotale, 19, rue de Varenne, Paris, VII[e].

Il faut cependant constater que presque tous les diocèses sont, en ces années, au-dessus du niveau de 1913, et souvent très au-dessus. Une quinzaine font exception. On note parmi eux la présence de diocèses à grosses villes, où la montée des vocations ne peut que suivre, essoufflée, derrière les accroissements torrentueux de la population.

Il n'a pas été possible de pousser au delà de ces années la recherche pour chaque diocèse : faute de connaître pour 1950, leur nombre de jeunes hommes de 25 à 29 ans. Mais les évaluations ont été faites pour la France, et le mouvement général étudié.

Pour les années 1940-47, la courbe générale de la France était en remontée évidente. Son niveau atteignait alors l'indice 50, exactement 49,5 ; alors qu'il était aux environs de 30 en 1913 et en 1929.

Mais, depuis, la descente a repris. Le fait est certain, bien qu'il soit encore impossible de le chiffrer sûrement. Si les ordinations établissent leur moyenne au niveau des années 1948-50, nous aurons un taux de 40,2 $^{0}/_{000}$. Mais ce que nous savons des effectifs actuels de séminaristes, laisse plutôt penser que la moyenne des ordinations s'établira autour du niveau inférieur de cette période, celui de 1950, et que le taux descendra aux environs de 33 $^{0}/_{000}$. Nous serons alors au-dessous du coefficient de 1938 et un peu au-dessus de celui de 1913.

J'essaie, dans l'ouvrage dont j'ai parlé, de percer le mystère de cette retombée.

A présent qu'apparaît la ligne générale d'évolution, en ce demi-siècle fertile en événements douloureux, on se demande pourquoi l'inquiétude générale, s'exprimant par la voix du R. P. Doncœur, s'élevait dans les années 1930, en ces années mêmes où l'on commençait de se relever des événements de 1905. Tous les ans, écrivait le P. Doncœur, la France connaît « une perte de 431 prêtres de paroisse, soit l'équivalent d'un diocèse de l'importance d'Autun, Cambrai, Clermont, Nancy, etc., c'est-à-dire d'un de nos florissants diocèses » (9).

C'est peut-être que le regard n'avait pas été assez longuement porté sur la situation intermédiaire de 1913, dans cette confrontation de 1930 avec 1904. C'est surtout qu'un deuxième phénomène commençait alors de faire sentir son influence et provoquait les inquiétudes : la diminution implacable de l'effectif total du clergé.

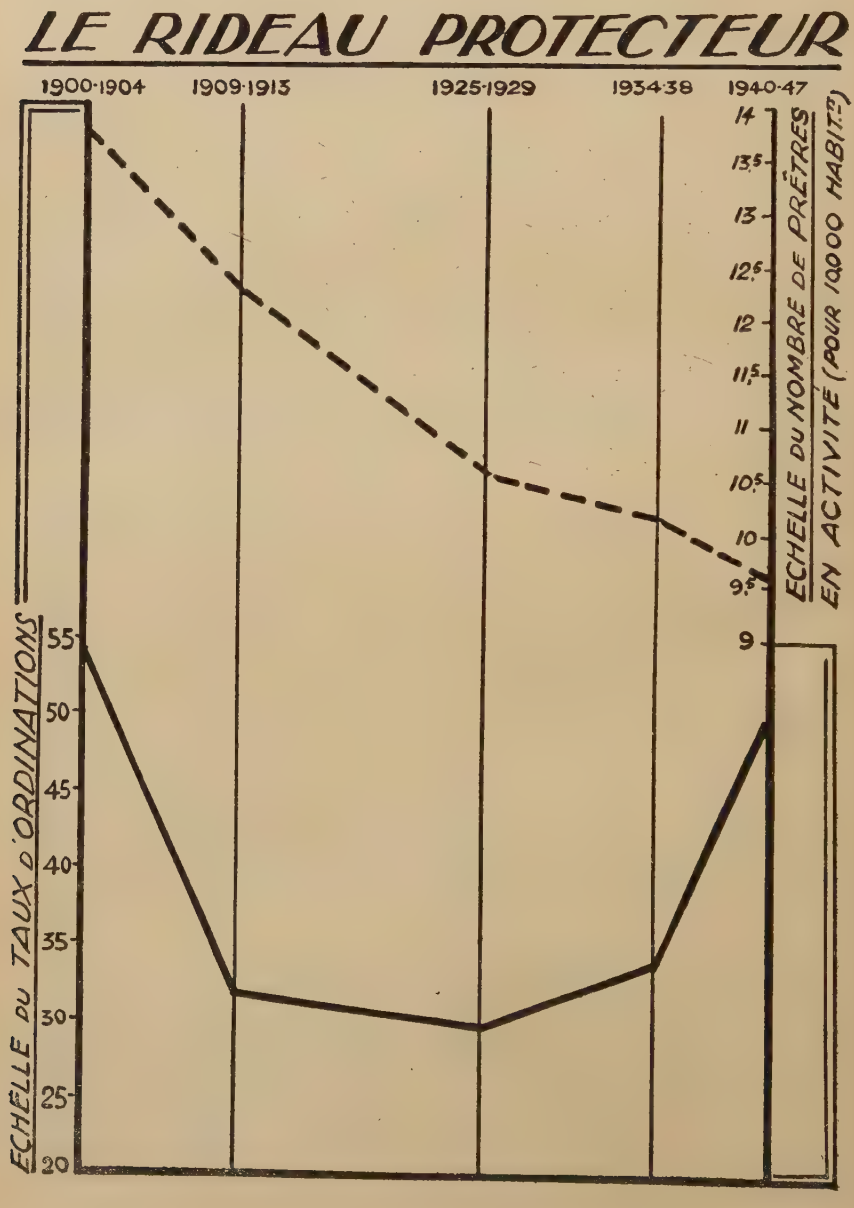
2. *Le nombre des prêtres en activité.*

L'observation du nombre de prêtres séculiers en activité pour 10.000 habitants, nous ménage quelques surprises. Celle-ci d'abord que, malgré la secousse de la Séparation et les hécatombes de deux guerres (celle de 1914 a coûté à la France environ 3.000 prêtres séculiers et

(9) R. P. Doncoeur, *La crise du sacerdoce*, p. 43.

séminaristes), la baisse d'effectifs, régulière et sensible, n'ait pas tourné à la catastrophe.

1904 voyait, en France métropolitaine, 13,5 prêtres séculiers en activité pour 10.000 habitants; 1913 : 12; 1929 : 10,4 et 1946 : 9,7. Ou, en d'autres termes, il y avait en 1904, en moyenne 1 prêtre séculier *en activité* pour 739 habitants; en 1913, 1 pour 832; en 1929, 1 pour 960 et aujourd'hui, 1 pour 1029.



Ainsi qu'on le voit, le mouvement de descente, qui continue, s'est pourtant sensiblement ralenti. Si de 1903 à 1930, il a disparu en France, d'après les calculs du P. Doncœur, une moyenne de 431 prêtres de paroisse par an; depuis 1930, ce n'est plus qu'une moyenne de 208. Mais il y a eu, en même temps, dans le clergé, un déplacement des forces vers des tâches nouvelles extra-paroissiales. Si l'on observe donc, pour plus de rigueur, non plus le seul clergé paroissial mais l'ensemble des prêtres séculiers en activité, c'est 505 qui disparaissaient annuellement pendant la période qu'observait le P. Doncœur; aujourd'hui, 178. Le phénomène est grave encore, mais la situation tend à se stabiliser.

Et il ne faut pas oublier, d'autre part, que l'apport des religieux s'ajoute de façon sensible aux effectifs du clergé séculier. Leur participation à l'activité apostolique n'a fait que croître depuis un demi-siècle. En tenant compte des religieux employés d'une façon ou d'une autre au service des diocèses, on doit arriver aujourd'hui à une proportion de 1 prêtre en activité pour 975 habitants ([10]).

Ce ne serait donc pas en soi le petit nombre de prêtres qui serait tellement inquiétant. Mais bien, avec une organisation ecclésiastique qui est à revoir, la situation de quelques diocèses. Aujourd'hui, après une diminution constante des effectifs depuis cinquante ans et au moment de la disparition accélérée des promotions nombreuses d'avant 1905, bien des diocèses sont au-dessous du niveau critique. Pour eux, le rideau protecteur, dont nous parlions, ne remplit plus son office.

Tous les diocèses à grandes villes sont dans ce cas, sauf Lyon, Toulouse et surtout Lille. Marseille, avec 6,5 prêtres pour 10.000 habitants; Versailles, avec 4,8 et Paris, avec 2,9, sont au bas de l'échelle. Des diocèses principalement ruraux sont également très durement touchés : Bourges et Moulins, 6,3; La Rochelle, 6,2; Limoges, 5,8; Avignon, 5,7.

En revanche, quelques diocèses ont rattrapé et même dépassé leur cote de 1904, notamment : Besançon, Lille, Luçon, Mende, Quimper, Saint-Brieuc, Vannes et Saint-Jean-de-Maurienne. Également Verdun, à cause de son effroyable saignée de 100.000 habitants.

Il nous reste à considérer un dernier aspect : le degré d'usure de ce rideau protecteur, autrement dit l'âge du clergé.

3. *L'âge du clergé.*

Les pourcentages des prêtres d'au moins 60 ans, publiés çà et là, ont fait pousser souvent des cris d'alarme. Le secrétariat de l'épiscopat, en communiquant aux évêques la statistique que nous avons signalée, a heureusement commencé de réagir contre cette interprétation pessimiste.

Il convient en effet de se rappeler que, grâce à l'hygiène et aux

(10) J'ai dénombré environ 43.000 prêtres séculiers et réguliers dont l'activité s'exerce au profit des diocèses.

découvertes médicales, la vie humaine s'est allongée considérablement depuis un demi-siècle. Et donc grandit, dans toute la nation, le nombre des vieillards. La montée des pourcentages de sexagénaires dans le clergé ne signifie pas forcément son vieillissement anormal.

Dans une population masculine âgée de 24 ans et au-dessus, les sexagénaires étaient en 1906, 20 % ; en 1949, ils sont 22,2 %.

Mais il faut ajouter, pour le clergé, deux considérations importantes et rarement discernées jusqu'ici.

La première est la longévité exceptionnelle du clergé. Une étude qu'a bien voulu faire, pour moi, l'Institut national d'études démographiques, démontre de façon indubitable cette longévité supérieure du clergé par rapport à l'ensemble de la population masculine. Pour les plus de 65 ans, les évaluations, d'après les tables de mortalité de la population masculine, devraient nous donner 7.560 prêtres. Il en reste 9.861.

Une deuxième cause est plus déterminante encore. Il y a actuellement, dans toutes les pyramides d'âge du clergé, un énorme trou entre 50 et 60 ans. Mgr Guimet, vicaire général d'Autun, dans une étude excellente qu'il a publiée sur l'âge des prêtres de son diocèse, l'explique avec une clarté convaincante : « Songeons qu'un prêtre qui a aujourd'hui 56 ans (né en 1894) avait 11 ans (l'âge de l'entrée au petit séminaire) en 1905 et 20 ans (l'âge de l'entrée au grand séminaire) en 1914! Il y a aujourd'hui *un* prêtre de 56 ans dans le diocèse ».

L'effet conjugué de la Séparation et de la guerre de 1914 a causé ce déséquilibre considérable.

Mais cette décade étant presque absente dans les effectifs de prêtres de moins de 60 ans, la proportion des sexagénaires dans le total grossit par contre-coup.

La pyramide des âges de leur clergé montre que des diocèses comme Coutances et Arras sont indiscutablement, pour le présent, en excellente situation. Or le premier a 35 % de sexagénaires et le second 29,3.

On peut donc estimer qu'un clergé qui, en 1949, compte entre 30 et 35 % de sexagénaires est, compte tenu du passé récent, en santé normale.

Or, pour l'ensemble de la France, la moyenne s'établit aujourd'hui à 35,1, c'est-à-dire à l'extrême limite du pourcentage qui apparaît satisfaisant.

La pyramide des âges du clergé séculier français est, somme toute, assez saine. Elle comporte la cicatrice douloureuse que l'on reconnaît au premier coup d'œil dans toutes les pyramides diocésaines d'aujourd'hui : l'énorme déficit de prêtres de 50 à 60 ans, dont nous venons de dire les causes.

La base de la pyramide est en retrait progressif. Mais cela demande

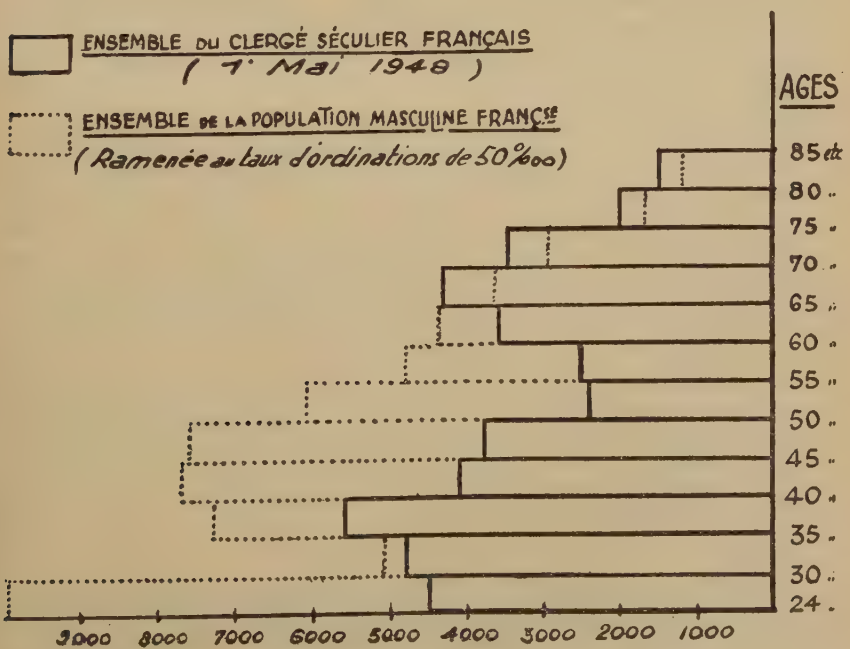
explication : les 30-35 ans correspondent au taux très bas de natalité des années 1915-1919; les moins de 30 ans sont marqués par les déficits provoqués par la guerre de 1939 et la captivité, peut-être davantage encore par la Libération et l'occupation en Allemagne; mais, de plus, leur plein effectif est loin d'être atteint, il doit normalement s'augmenter encore presque de moitié (11).

L'état général de la France, pour ce qui est de l'âge du clergé, n'est donc pas catastrophique; ou plutôt ne l'est plus.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de supprimer par la pensée les trois premières bases de la pyramide, en n'oubliant pas d'accroître les assises supérieures, de tous les prêtres âgés qui sont décédés depuis 15 ans. La situation de 1935 apparaîtra singulièrement plus angoissante.

L'accroissement de la longévité du clergé, comme de toute la population française, a masqué une diminution des effectifs qui, sans lui, aurait tourné à la catastrophe. Grâce à un âge moyen de décès aujourd'hui plus tardif, les prêtres demeurent plus longtemps en fonction et donc, au total, un nombre plus grand de prêtres se trouve à la fois sur le terrain. Ainsi se grossit, un peu artificiellement, le total des prêtres en activité. Il ne faut pas oublier cela, quand on veut apprécier le déficit réel qu'a subi le clergé, dans le demi-siècle étudié.

Faisons encore un rapprochement éclairant, en posant notre pyramide d'âges du clergé sur la pyramide correspondante des Français de sexe masculin (12).



(11) Estimation faite d'après l'âge moyen d'ordination des prêtres.
(12) Cette pyramide et les chiffres correspondants nous sont donnés, au 1er

Ce qui ne peut pas ne pas frapper au premier regard, c'est, par rapport à la population française, le vieillissement provoqué dans le clergé depuis quarante ans, par manque de recrutement. Au-dessous de 65 ans, la pyramide du clergé est très en retrait sur celle de la population masculine de la France.

Le clergé perd donc encore du terrain par rapport à la population française. Il est pourtant en voie de rajeunissement.

Mais certains diocèses sont en péril. Relevons Carcassonne, avec 50 % de sexagénaires sur l'effectif total de son clergé, retraités compris; Pamiers, avec 51; Bourges, Cahors et Digne, avec 52; Auch avec 55 et Ajaccio, avec 60 %.

*
* *

Deux conclusions se dégagent de cette étude.

Le recrutement sacerdotal, quand on le regarde au niveau de la France, et malgré la retombée des toutes dernières années, n'apparaît pas tellement en mauvaise posture.

Le taux d'ordinations y est aux environs de 35 pour 10.000, ce qui équivaut à la situation des années 1934 ou 35, qui sont loin d'être parmi les plus mauvaises de ce demi-siècle.

Il y a encore un prêtre en activité pour mille habitants et, à ne considérer même que le clergé paroissial et seulement le séculier, encore 1 pour 1430.

Enfin le clergé est relativement jeune, ne comprenant que 35,1 % de sexagénaires.

Ne serait-ce pas une indication donnée par la Providence, que c'est désormais à ce niveau général de la France qu'il faut chercher les solutions ? et que le principe de saint Thomas d'Aquin, que reprenait et authentifiait l'encyclique de Pie XI sur le sacerdoce : « Dieu n'abandonne jamais son Église au point qu'on ne puisse trouver des ministres qualifiés, en nombre suffisant pour pourvoir aux nécessités des fidèles... » ([13]), c'est aujourd'hui au niveau *de la nation* qu'il convient de l'appliquer.

La seconde conclusion, c'est qu'il faut aller au plus vite au secours de certains diocèses. Ceux d'entre eux, qui jouent perdant sur chacun des trois tableaux que nous venons d'examiner, sont particulièrement en péril. Signalons-les, afin de provoquer, en leur faveur, un courant d'entr'aide missionnaire et de prière.

---

janvier 1949, par l'Institut national d'études démographiques. Voir *Population*, n° 4, octobre-décembre 1948. — J'ai réduit la pyramide de la population totale proportionnellement au taux de 50 ‰, qui correspond à un taux d'ordinations qu'on peut considérer comme normal.

	Taux d'ordinations (moins de 30 ‰)	Prêtres en activité (moins de 8 ‰)	Sexagénaires (environ 50 % du clergé)
Ajaccio	18,8	7,7	60 %
Bordeaux	18,7	5,6	45 %
Bourges	24,2	6,3	52 %
Fréjus	16,4	6,6	41 %
La Rochelle	21,8	6,2	47 %
Limoges	27,8	5,8	40 %
Moulins	31,6	6,3	48 %
Périgueux	22,8	7,8	49 %
Tulle	29,4	8,2	47 %
Alger	12,6	3,1	35 %
Constantine	26	4,5	34 %
Oran	7,2	2,1	42 %

III. QUELQUES LEÇONS A RECUEILLIR

Faire le point de la situation sacerdotale serait bien insuffisant. Ces cinquante années de recrutement ont « une parole de Dieu pour nous ».

Le phénomène, à la fois humain et divin, qu'est la levée de vocations dans un pays, dépend de causes précises. Et de causes qui sont humaines. S'il y a déficit de prêtres, ce n'est pas en effet la grâce de Dieu qui en est responsable, mais bien la coopération de l'homme. Les lois humaines — et donc en réalité divines, puisque posées par Dieu — de la fréquence des vocations, l'analyse sociologique doit en surprendre le jeu. L'objet principal de l'ouvrage annoncé a été de les découvrir — afin de déterminer les bases solides d'une « politique des vocations ».

Peut-on livrer aujourd'hui quelque chose de ces conclusions ?

On le fera avec quelque hésitation.

A les résumer, donc à les couper de leur laborieuse démonstration, on risque d'en trahir la solidité. Peut-on prier le lecteur de nous faire crédit, jusqu'au moment où il aura lu l'ouvrage annoncé ? Rien n'y est avancé à la légère.

Pour qu'aux yeux d'une population humainement évoluée, le sacerdoce prenne aujourd'hui toute sa grandeur — et donc pour qu'il puisse faire lever des vocations généreuses dans cette population — il faut que ses fonctions essentielles de paternité spirituelle s'y exercent couramment. Il faut que le prêtre apparaisse comme servant spirituellement à quelque chose. En France du moins, et sauf en ses régions

(13) S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* Supplément, q. 36, art. 4, ad 1m.

traditionalistes, un sacerdoce « administratif » ou purement « cultuel » ne recrute plus.

Le sacerdoce n'attire que s'il retrouve son caractère « prophétique », si on le voit insérer le message exigeant du Christ dans les méandres de la vie humaine, familiale, professionnelle, sociale, si on le voit y transformer quelque chose.

Des pays où il n'y a plus de laïcat chrétien — entendons un laïcat qui veut vivre « tout le christianisme dans toute sa vie », et pas seulement un laïcat pratiquant — de tels pays manquent de la *materia circa quam* qui permettrait au sacerdoce de prendre toute sa hauteur. Ces pays, momentanément, ne sont plus « capables » de sacerdoce.

Le premier travail est alors, non de faire de la propagande pour les séminaires, mais de refaire des foyers chrétiens, d'une vie chrétienne qui se veut exigeante.

Mais ce premier travail est commandé par un second. L'Eglise de France est encore organisée en fonction d'un régime de chrétienté. Or, il a fallu ajouter sur les épaules d'un clergé décimé, les accaparantes entreprises d'une action missionnaire. D'où un surmenage habituel qui, pour beaucoup de prêtres, ne leur permet plus d'exercer l'influence profonde qu'on attend d'eux.

Un allègement est donc à réaliser dans le service traditionnel des paroisses. L'épiscopat s'en préoccupe. Il nous est apparu que cet allègement commandait directement la levée de nouvelles vocations.

Un malaise, à base de découragement, s'est en effet abattu sur l'ensemble du clergé séculier. Le ministère traditionnel, en beaucoup de régions déchristianisées, ne « débouche » plus. Ce malaise explique, pour une large part, la retombée soudaine que nous révélait la courbe des ordinations dans le clergé diocésain, au moment même où progresse en nombre le clergé religieux.

« Rien ne me paraît plus convergent au bien des âmes et au redressement de la France, qu'un régime de mission établi sur notre sol », écrivait le cardinal Suhard. Et cette phrase résumerait assez bien l'une des pensées dominantes de son épiscopat.

Pour mener à bien des réformes qui heurteront des habitudes, il faudra pas mal de courage et de persévérance ; il faudra surtout « un sacerdoce extrêmement fort, un sacerdoce très pur, très dépouillé et très riche de sève divine ».

A travers la longue crise des vocations sacerdotales, la main puissante de Dieu — il faut sans doute, pour en rendre pleinement compte, aller jusqu'à ces profondeurs — la main puissante de Dieu est en train de nous faire découvrir une image nouvelle du sacerdoce éternel de son Fils.

Paris.

Chanoine Fernand BOULARD,
Aumônier national d'Action catholique rurale.

LES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA

V. — IDENTIFICATION DES DERNIERS ROULEAUX

Nous avons dit dans un précédent article (1) comment les moines syriens de Saint-Marc et l'Université hébraïque de Jérusalem avaient, dans leurs lots respectifs de manuscrits, quelques rouleaux qu'il n'avait pas été possible de déployer immédiatement. On est parvenu depuis lors, si pas à les dérouler tous complètement, du moins à les identifier avec certitude.

Commençons par les manuscrits des moines syriens. On se rappellera que ces derniers possèdent un manuscrit complet d'Isaïe, un manuel de discipline d'une secte juive, un commentaire d'Habacuc et enfin un « quatrième rouleau » (2).

C'est l'identification de ce « fourth scroll » que nous voudrions d'abord raconter : histoire qui n'est pas dépourvue d'intérêt.

M. John Trever a lui-même narré, dans un récit d'une agréable simplicité (3), comment il avait procédé, dès le mois de février 1948, à la première photographie des trois manuscrits qu'on avait réussi à dérouler. Quant à ce « fourth scroll », il était en si mauvais état qu'il n'essaya pas même de l'ouvrir. Plus tard, en avril de la même année et peu avant de quitter Jérusalem pour regagner l'Amérique, il avait réussi à détacher de ce rouleau un fragment de 5 cm × 9 cm. Il en fit une photographie en couleurs et, non sans difficulté, réussit à lire les caractères d'écriture. Il en fit une transcription qu'il fit parvenir à M. W. F. Albright. De quelques mots caractéristiques, ce dernier crut pouvoir affirmer que le « fourth scroll » était le livre araméen d'Enoch, bien que M. Albright avouât qu'il n'avait pu trouver le passage parallèle, ni dans la version éthiopienne, ni dans la version grecque du pseudépigraphe en question.

Quoi qu'il en fût, journaux et revues publièrent la nouvelle : on possédait dans le « quatrième rouleau » le livre d'Enoch en araméen. C'est ce que nous annonça M. E. L. Sukenik dans la conférence qu'il donna à l'Institut d'orientalisme à Louvain, le 9 février 1949. Le 26 février suivant, le *Figaro littéraire* confirmait cette nouvelle à la suite d'une enquête faite à Rome, à l'Institut Biblique Pontifical (4). A vrai dire, mû par cet enthousiasme qui est un des traits charmants de son caractère, M. Albright était allé un peu vite.

---

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 286-304.

(2) *Ibid.*, p. 290. — Le « cinquième rouleau » est en réalité le « quatrième » ; les deux précédents n'en forment qu'un seul : le manuel de discipline.

(3) *Biblical Archaeologist*, vol. XI, septembre 1948, p. 53.

(4) *N.R.Th.*, 1949, p. 299, note 43.

En février 1949, arrivait en Amérique l'évêque syrien orthodoxe Mar Athanase Yeshue Samuel. Ainsi qu'il l'avait promis aux membres de l'*American School* à Jérusalem, il apportait ses quatre rouleaux pour en permettre l'étude et la publication par les savants américains.

M. John Trever réussit cette fois à détacher du « quatrième rouleau » un second fragment plus important et faisant suite au premier enlevé à Jérusalem, un an auparavant. Les deux morceaux réunis formaient un ensemble de 12,1 cm × 21,7 cm et présentaient 26 lignes de texte (5).

L'examen de ce grand fragment prouvait que le rouleau retrouvé en un si misérable état avait été à l'origine un beau manuscrit, très soigneusement écrit. Ses colonnes d'écriture, dont la largeur n'a pas encore été établie, étaient hautes de 34,5 cm et comportaient 34 lignes.

En examinant longuement et patiemment le fragment lui-même et en en faisant des photographies suivant divers procédés, M. John Trever a réussi à rendre possible l'identification de l'œuvre.

Aux lignes 3 et 8, on lisait le groupe de consonnes B-T-'-N-SH, c'est-à-dire, d'après Albright, « Bit 'enosh » (fille d'Enos). Or, dans la version éthiopienne du Livre des Jubilés, on lit au verset 28e du chapitre 4e : « Et dans le quinzième jubilé, dans la troisième semaine (d'années), Lamech se choisit une femme et le nom de celle-ci était Bêtênôs, fille de Baraki'il, fille du frère de son père, et dans cette même semaine (d'années) elle lui enfanta un fils et il lui donna le nom de Noé ».

Il y avait lieu d'identifier la Bit'enosh du fragment araméen et la Bêtênôs du texte éthiopien, d'autant plus qu'aux lignes 3 et 19 du fragment, on trouvait le groupe consonantique L-M-K, lequel ne pouvait représenter autre chose que « Lamech », le mari de Bit'enosh dans le texte du quatrième rouleau, comme il l'est de Bêtênôs dans le Livre des Jubilés en éthiopien. On constatait encore qu'à la ligne 3 du fragment araméen, Lamech parle de lui-même à la première personne pour dire notamment : « Et je me hâtai, moi Lamech, de m'approcher de Bit'enosh ».

Ces éléments étaient suffisants pour établir une conclusion ferme : on se trouvait en présence d'un fragment du livre pseudépigraphe de Lamech. Cet ouvrage avait disparu et ne nous était plus connu que par son titre, mentionné dans un catalogue que l'on trouve dans un manuscrit du Xe siècle, actuellement à la Bibliothèque Vaticane (Vatic. 423, fol. 415). Ce catalogue est un canon des écritures inspirées qui comprend les soixante livres protocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, les neuf livres deutérocanoniques de l'Ancien et enfin

(5) John Trever, *Identification of the Aramaic Fourth Scroll from 'Ain Feshka*, dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 115, octobre 1949, p. 8-10.

une liste d'œuvres apocryphes, dont les trois premières sont le livre d'Adam, le livre d'Enoch et le livre de Lamech. Publié d'abord par le Cardinal Pitra (6), ce canon a été reproduit par Théodore Zahn (7) et Emile Schürer (8).

M. C. C. Torrey à qui M. John Trever avait envoyé une transcription exacte des 26 lignes du fragment, a confirmé les conclusions obtenues et ajouté quelques remarques. Le texte provient manifestement d'un livre de Lamech constituant une œuvre indépendante. Contrairement à ce qu'avait d'abord pensé M. Albright, il ne s'agit donc pas d'un livre d'Enoch. La preuve en est dans le fait que, dans le livre éthiopien d'Enoch, il est toujours parlé de Lamech à la troisième personne, tandis que, dans le fragment du « fourth scroll », c'est Lamech lui-même qui toujours parle à la première personne. Le livre d'Enoch a sans doute utilisé les traditions relatives à Lamech, mais il a transformé les textes en mettant la troisième personne au lieu de la première, quand il s'agissait de Lamech, de manière à réserver à son héros Enoch l'usage de la première personne.

La revue américaine « Time » du 30 janvier 1950 annonçait qu'après neuf mois d'expérimentation sur de vieux morceaux de cuir, M. Rutherford J. Gettens, chef des recherches techniques du « Fogg Art Museum » de Harvard, avait décidé d'essayer l'opération délicate du déroulement. Le cuir du volume tout craquelé fait penser à un cigare trop sec. Les couches extérieures sont devenues de la gélatine et se cassent comme de la colle durcie. On va essayer l'opération dans une chambre humide. En se servant de scalpels tranchants et d'autres instruments chirurgicaux, on espère arriver à écarter les couches extérieures gélatinisées et à sauver au moins les couches intérieures. La revue américaine annonçait, non sans humour, que le rouleau resterait sur la table d'opération pendant six mois (9).

* * *

En même temps que les quatre rouleaux acquis par lui, Mar Athanase Yeshue Samuel apportait en Amérique divers fragments provenant de la même grotte de Qumrân (10).

Parmi ces fragments, M. John Trever (11) a identifié trois sections

(6) Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,* Romae, 1864, vol. I, p. 100.

(7) Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* II, Leipzig, 1890-1892, p. 290-293.

(8) Emil Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* III, 4e éd., 1909, p. 358 s.

(9) *Time,* 30 janvier 1950, p. 33 : l'entrefilet se termine par ces mots : « Expected time on the operating table : six months ».

(10) Le Khirbet Qumrân est le lieudit le plus proche de la grotte aux manuscrits : cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 57. La désignation « grotte de Qumrân » se recommande comme étant la plus exacte.

(11) *Biblical Archaeologist,* vol. XII, mai 1949, p. 33.

du livre de Daniel. Chose curieuse : elles appartiennent à deux copies différentes. Au point de vue paléographique, nous dit-on, deux sections sont dans une écriture qui ressemble à celle du manuscrit d'Isaïe, tandis qu'à ce point de vue, la troisième est très semblable au commentaire d'Habacuc. Les deux sections, apparemment les plus anciennes, appartiennent à une même colonne et contiennent des portions de Daniel, III, 23-30, en araméen. La troisième section, provenant d'une copie plus récente, contient des portions de deux colonnes : Daniel, I, 10-16 et Daniel, II, 2-6 (y compris l'endroit où commence la partie du livre écrite en araméen). Des deux premières sections, l'une mesure environ 10 cm × 11,5 cm, tandis que l'autre est un carré de 6 cm de côté. Il a été dit que ces deux sections appartenaient à une même colonne qui devait mesurer environ 15 cm de largeur. La troisième section mesure 14 cm × 7,5 cm et les colonnes avaient vraisemblablement moins de 10 cm de largeur.

Il est intéressant de noter que sur ces fragments apparaissent les noms de Daniel, Sidrac, Misac et Abdénago. Le texte est substantiellement identique à notre texte massorétique, compte tenu des différences orthographiques, ainsi qu'il a été dit pour le manuscrit d'Isaïe.

Beaucoup d'exégètes modernes (et il s'en rencontre parmi les catholiques) pensent que le livre de Daniel a reçu sa rédaction définitive vers l'an 165 avant notre ère ([12]). D'autre part, les fragments de Daniel les plus anciens appartiendraient à une copie qui serait bien proche de l'original pour ceux qui veulent que le rouleau d'Isaïe ait été écrit entre 200 et 150 avant J.C. Si cette dernière date était exacte, jamais on ne se serait trouvé en présence d'une copie d'un livre de l'Ancien Testament aussi proche de l'œuvre originale, puisqu'on nous affirme que le plus ancien exemplaire de Daniel retrouvé dans la grotte doit être sensiblement contemporain du rouleau d'Isaïe. On a donné comme exemple parallèle dans le Nouveau Testament le papyrus contenant six versets du chapitre XVIII de l'Evangile selon saint Jean. Ce papyrus est considéré comme datant de la première moitié du second siècle après J.C. ([13]).

Mais précisément, la présence dans la grotte de Qumrân de fragments ayant appartenu, les uns à deux copies de Daniel, un autre au livre des Jubilés, donne à réfléchir sur la date très ancienne que l'on veut assigner à ce dépôt. D'après l'hypothèse de la « ghenizah » de M. Sukenik, il s'agirait de deux rouleaux de Daniel devenus successivement impropres à la lecture en raison d'un usage déjà long. Il semble donc impossible de prétendre que l'exemplaire le plus ancien a été écrit entre 200 et 150, comme le prétendent les paléographes.

(12) Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague, 1948, vol. II, p. 198 : « The complete book has been written after the year 167 B.C. ». — Pirot et Clamer, *La Sainte Bible*, tome VII, Paris, 1947, p. 637.

(13) *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, Manchester, vol. III, 1938, p. 1-3.

Autant vaudrait dire que la copie était antérieure à l'original. Il suivrait de là que, si l'exemplaire le plus ancien de Daniel est contemporain par l'écriture du rouleau d'Isaïe, ce dernier ne peut pas avoir été écrit entre 200 et 150, encore beaucoup moins au troisième siècle avant J.C., comme semble l'admettre le R. P. de Vaux. On verra d'ailleurs plus loin qu'il existe bien d'autres raisons de remettre en question la date des manuscrits du désert de Juda.

En attendant, la composition du livre de Daniel et du livre des Jubilés fournit une date au delà de laquelle on ne peut pas remonter.

Au sujet des fragments de Daniel, notons ces lignes du *Biblical Archaeologist* de mai 1949, p. 33 : « The first dispatch from the Hebrew University about the scrolls (April 26th, 1948) indicated that Daniel was among those acquired by the University. This was later denied, but now the fragments have appeared ». Il serait souhaitable que l'Université hébraïque et le Couvent syrien se mettent d'accord sur cette question pour fournir les éclaircissements désirables.

* * *

Nous passons à l'exposé des derniers renseignements reçus au sujet des manuscrits qui sont la propriété de l'Université hébraïque de Jérusalem. Il avait été dit dans cette Revue (14) que M. E. L. Sukenik avait acquis six rouleaux.

L'un contenait le combat des fils de la lumière contre les enfants des ténèbres.

Trois autres appartenaient à une seule et même œuvre, les « hodayôt » ou hymnes de reconnaissance.

Les deux derniers n'avaient pas pu être immédiatement déroulés. On pouvait voir à la planche II des *Meghillôt ghenouzôt* la photographie de leurs masses informes (15).

Nous ne connaissons pas dans le détail le sort ultérieur de ces deux pièces, mais nous apprenons de diverses sources que le bilan des manuscrits de l'Université hébraïque s'établit désormais comme suit (16) :

1) *le rouleau* du « combat » ;

---

(14) *N.R.Th.*, 1949, p. 299-300.

(15) E. L. Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, Jérusalem, 1948, Planche II.

(16) *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 116, décembre 1949, p. 17 : « Four out of the six scrolls in the Hebrew University belong to a single document — the « Odes », now called the « Scroll of Hymns ». All told they comprise twelve large columns with many fragments. The other two documents in the Hebrew University collection represent the latter part of Isaiah in a recension more like the Masorah (the received Hebrew text) than is true of the Syrian Scroll of Isaiah, and the « War of the Children of Light against the Children of Darkness » (Communiqué par M. W. F. Albright d'après un article de Meir Wallenstein dans le *Manchester Guardian* du 12 novembre 1949). — Cfr aussi A. Bea, S. J., dans *La Civiltà Cattolica*, 4 mars 1950, p. 486.

2) *quatre rouleaux* constituant l'œuvre unique des « hodayôt »;
3) *un rouleau* contenant des fragments du livre d'Isaïe.

On sait que le rouleau des moines syriens contient les 66 chapitres de l'œuvre du grand prophète, tandis que le rouleau de M. Sukenik ne contient que des fragments, à savoir des parties des chapitres 17, 22, 23, puis le dernier tiers du livre : les chapitres 44 à 66, eux aussi en mauvais état. Le 18 mars 1950, à Bruxelles, à la séance de l'Académie Royale où il a fait une brève communication sur les rouleaux de Qumrân, M. Sukenik nous a montré une section de son manuscrit d'Isaïe ([17]). Quand on a vu dans quel état se trouve l'original, on admire d'autant plus les résultats de la photographie de cette même section par les rayons infra-rouges ([18]).

On a signalé comment l'Isaïe des moines syriens avait un texte substantiellement identique à notre texte massorétique, compte tenu des variantes orthographiques et morphologiques ([19]). M. Sukenik nous a affirmé que son manuscrit d'Isaïe ne comportait pas les « fantaisies orthographiques » des autres manuscrits de Qumrân et se rapprochait à un degré vraiment étonnant du texte massorétique. Il considère son rouleau d'Isaïe comme le plus ancien de tous ceux qui ont été découverts dans la grotte.

En somme, nous ne savons pas grand'chose sur ce nouveau texte. Il faut attendre le second volume des « Meghillôt ghenouzôt », lequel est annoncé comme ayant paru à Jérusalem en mars 1950 ([20]).

VI. — L'AGE DES MANUSCRITS DE QUMRÂN

Nous avons cité ailleurs ([21]) l'avis de M. Millar Burrows qui croyait pouvoir affirmer que le manuscrit d'Isaïe était un important témoin de la fidélité de la tradition manuscrite. Nous ajoutions la réserve suivante : « C'est fort bien, à une condition toutefois : c'est que le manuscrit soit vraiment ancien et notablement antérieur au travail de fixation du texte par les Massorètes. Or, une fois admise l'authenticité du rouleau, il s'agira de dire son âge. Déjà sur ce point commencent à s'affronter des opinions très divergentes ».

Parlant du document de Damas qu'on promène sur l'échelle des siècles depuis les Séleucides jusqu'au dixième siècle de notre ère, nous

(17) La revue anglaise *The Illustrated London News*, du 18 février 1950, reproduit la photographie obtenue aux rayons infra-rouges de cette section contenant le chapitre 58e.

(18) L'examen sur cette photographie du chapitre 58e nous a permis de constater que ce texte comporte moins de « matres lectionis » que notre texte massorétique et contient des leçons qui vont avec les LXX contre le TM. Ainsi, au v. 5, on trouve « rôshak », alors que le TM a « rôshô ».

(19) *N.R.Th.*, 1949, p. 292.

(20) Suivant une communication par lettre de M. Philippe Lippens, en date du 11 avril 1950.

(21) *N.R.Th.*, 1949, p. 292.

posions la question : « Va-t-on recommencer à tâtonner de même manière au sujet des manuscrits du désert de Juda ? » (22).

Nous eussions préféré n'avoir pas été si bon prophète. Car, après que les conclusions de l'exploration de la grotte ont pendant quelque temps laissé croire que les manuscrits de Qumrân étaient vraiment anciens et dataient même de l'époque préchrétienne, voici que la discussion reprend plus vive que jamais. Des dates sont proposées qui oscillent entre l'époque prémacchabéenne et le temps des Massorètes. Les uns prétendent que les rouleaux sont vieux de deux millénaires ; les autres leur en accordent à peine un. Les arguments qui aux uns paraissent décisifs sont aux yeux des autres dénués de valeur. Paléographes, archéologues et linguistes s'affrontent dans la lutte, soit qu'ils ne s'accordent pas sur l'interprétation des éléments fournis par une même discipline, soit qu'ils opposent aux preuves tirées d'une science les arguments empruntés à une autre.

Tâchons de voir clair dans cette mêlée confuse, en nous souvenant de ce que nous écrivions, il y a plus d'un an : « Les opinions valent les arguments qui les étayent. Il faut attendre une publication plus complète des textes pour permettre aux unes et aux autres de se produire avec une garantie suffisante d'objectivité » (23).

* * *

Dans l'essai de datation des rouleaux, on s'est adressé d'abord principalement à la paléographie. La découverte de la grotte a permis de mettre en valeur des arguments archéologiques. On s'est tourné ensuite vers la philologie et la linguistique. Nous allons très objectivement passer en revue ces diverses tentatives.

M. John Trever a raconté lui-même avec une parfaite simplicité comment il était arrivé à son appréciation de l'âge du rouleau d'Isaïe. Quand, le jeudi 19 février 1948, il se trouva pour la première fois en présence de ce manuscrit, il en déroula une dizaine de colonnes : « L'écriture, dit-il, était manifestement de l'hébreu, mais elle apparaissait étrange à mes yeux inexpérimentés. Me souvenant de la collection de plaques pour projections qui se trouvait sur mon bureau et servait à illustrer le thème : « What lies back of our English Bible ? », je compulsai les clichés pour trouver ceux qui étaient relatifs aux anciens manuscrits hébreux. Un coup d'œil sur une page d'un Codex du British Museum du IX[e] siècle me confirma que ces rouleaux étaient beaucoup plus anciens. Le cliché suivant était le papyrus Nash (24). La similitude de l'écriture était frappante, mais la photographie trop petite pour aider beaucoup ».

(22) *N.R.Th.*, 1949, p. 298.
(23) *N.R.Th.*, 1949, p. 293.
(24) John Trever, *The discovery of the scrolls*, dans le *Biblical Archaeologist*, vol. XI, septembre 1948, p. 46-57. — Les documents consultés par M. Trever accusaient un « chaos magnum » d'un millénaire entre le manuscrit du

« La nuit suivante, nous confie encore le jeune savant américain, le sommeil était impossible. De nombreuses questions affluaient à mon esprit... : comment un manuscrit si parfait pouvait-il être aussi vieux que le papyrus Nash ? »

Le vendredi 20 février, M. Trever et son compagnon, M. Brownlee, travaillèrent jusque bien tard dans la nuit. Les conduites électriques ayant été endommagées dans l'après-midi, ils n'étaient éclairés que par des lampes au kérosène qu'ils tenaient collées contre eux. C'est dans ces conditions qu'ils examinèrent la photographie du papyrus Nash trouvée dans l'ouvrage de Price, *The Ancestry of our English Bible* et relurent l'article publié par le Docteur Albright sur le fameux papyrus dans le *Journal of Biblical Literature* de 1937 ([25]). Et M. Trever termine le récit de cette journée en écrivant : « A minuit, nous étions arrivés à la conviction que le rouleau d'Isaïe était aussi vieux et même plus vieux que le Papyrus Nash. Le sommeil vint avec grande difficulté. Tout cela semblait incroyable. Comment cela pouvait-il être vrai ? »

Le samedi 21, on procède à la photographie du rouleau d'Isaïe et bientôt des autres rouleaux. La semaine suivante, on expédie par avion au Docteur Albright quelques photographies.

Le samedi 28 février, le Directeur de l'Ecole, le Dr Burrows, est de retour d'un voyage en Iraq (Bagdad) et quinze jours après, le lundi 15 mars, une lettre arrive par avion du Dr Albright. Ce dernier l'avait écrite *le jour même* où il avait reçu les photographies de quelques sections des manuscrits envoyées par M. Trever.

Ce dernier fait part de ses impressions au reçu de la lettre du maître : « Nous étions enchantés d'apprendre que de sa profonde science nous arrivait une confirmation de notre analyse sur la date des manuscrits. Avec son exubérance coutumière il disait : 'Mes félicitations les plus cordiales pour la plus grande découverte de manuscrits des temps modernes... Il n'y a pas de doute dans mon esprit que cet écrit est plus ancien que le papyrus Nash... Je préférerais une date aux environs des années 100 avant J.C.... Quelle trouvaille incroyable ! Et ici il ne peut heureusement y avoir le moindre doute au monde sur l'authenticité du manuscrit'. Inutile de dire que notre enthousiasme fut singulièrement accru par ce jugement du Dr Albright » ([26]).

Le Dr Trever s'était fait une conviction *en deux jours* et le Dr Albright, *en une heure,* ainsi qu'il l'a lui-même raconté dans un article intitulé « Are the 'Aïn Feshkha Scrolls a Hoax ? », répondant à M.

IX[e] siècle et le papyrus Nash tel qu'il a été daté à l'*American School.* Comment a-t-on pu faire si allègrement ce saut par-dessus le vide ?

(25) W. F. Albright, *A Biblical Fragment from the Maccabaean Age : the Nash Papyrus,* dans le *Journal of Biblical Literature,* vol. LVI, 1937, p. 145-176.

(26) *Biblical Archaeologist,* vol. XI, septembre 1948, p. 55.

Salomon Zeitlin (27). C'est là une rapidité bien américaine, mais M. Zeitlin n'a pas complètement tort quand il reproche à ses collègues américains « a hasty pronouncement », une hâte exagérée à annoncer des nouvelles aussi sensationnelles (28).

Le jeudi 18 mars en effet, le Dr Burrows, Directeur de l'*American School* à Jérusalem, convoquait l'évêque syrien pour soumettre à son approbation un communiqué pour la presse, annonçant que les rouleaux étaient du premier et même du second siècle avant l'ère chrétienne.

Cette nouvelle était confirmée dans le fascicule d'avril du *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (29) par le Dr Albright. Comme l'âge du papyrus Nash était le gond sur lequel tournait toute l'argumentation, le Dr Albright s'empressait de déclarer que, depuis son article de 1937 paru dans le *Journal of Biblical Literature,* il avait accumulé de nouveaux arguments en faveur de la date qu'il assignait à ce papyrus : « late Maccabaean, from the first century B.C. ».

A peu près en même temps, une dépêche de l'*Associated Press,* du 26 avril, annonçait les rouleaux devenus la propriété de l'Université hébraïque : d'après M. Sukenik, certains rouleaux avaient plus de deux millénaires et aucun n'était postérieur à l'an 70 après J.C. La position prise par Sukenik venait renforcer celle de l'*American School.* Il s'agissait maintenant d'étayer solidement l'argument principalement paléographique.

Où en sommes-nous à cet égard après deux ans de recherches et de discussions ? Exactement au point que nous indiquions quand nous écrivions, il y a plus d'un an : « On ne peut pas perdre de vue que les estimations sur l'âge du papyrus Nash oscillent entre le second siècle avant J.C. et le second siècle après » (30).

En 1937, M. Albright datait le papyrus de la seconde moitié du second siècle avant J.C.; en 1948, il le disait « late Maccabaean », mais pas nécessairement antérieur aux années 100; en 1949, il approuve M. Trever, lequel estime plus sage de placer ce même papyrus vers 50 avant J.C. (31). Pour le Professeur Ernest R. Lacheman, le papyrus Nash se rapproche, pour la date, des fragments de Doura-Europos, ce qui nous ramène au second siècle de l'ère chrétienne, ce qui nous ramène aussi à la date établie par S. A. Cook dès 1902 (32).

---

(27) W. F. Albright, *Are the ʿAïn Feshkha Scrolls a Hoax ?,* dans *The Jewish Quarterly Review,* vol. XL, juillet 1949, p. 41.

(28) Salomon Zeitlin, *The alleged antiquity of the scrolls,* dans *The Jewish Quarterly Review,* vol. XL, juillet 1949, p. 60.

(29) W. F. Albright, *Notes from the President's desk,* dans le *Bulletin of the American School of Oriental Research,* n° 110, avril 1948, p. 3.

(30) *N.R.Th.,* 1949, p. 293.

(31) *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* n° 113, février 1949, p. 23, note 65ª ajoutée par W. F. A(lbright) à l'article de John Trever, *A paleographic study of the Jerusalem scrolls,* p. 6-23.

(32) Ernest R. Lacheman, *A matter of method in hebrew paleography,* dans *The Jewish Quarterly Review,* vol. XL, juillet 1949, p. 15-39.

On a fait de généreux efforts pour rassembler et sérier dans le temps les quelques rares documents qui peuvent fournir, pense-t-on, un point de comparaison pour une étude paléographique des manuscrits.

Mais pour une période qui va du cinquième siècle avant J.C. au troisième siècle après, il faut avouer qu'ils sont « rari nantes in gurgite vasto ».

Qu'on en juge par la liste suivante :

1) les papyri araméens des IV^e^ et V^e^ siècles avant J.C. ([33]) ;

2) les ostraka retrouvés à Lakish ([34]) ;

3) les papyri d'Edfou du III^e^ siècle avant J.C. ([35]) ;

4) les ostraka égyptiens de l'époque grecque ([36]) ;

5) l'inscription transjordanienne d'Araq el Emir de 183-175 avant J.C. ([37]) ;

6) l'inscription de la borne de Gézer de 100-63 avant J.C. ([38]) ;

7) les inscriptions des ossuaires juifs de la fin du premier siècle avant J.C. jusqu'aux premières décades de l'ère chrétienne ([39]) ;

8) l'inscription de l'ossuaire du roi Ozias de la même période ([40]) ;

9) l'inscription de la reine Hélène de la deuxième moitié du premier siècle chrétien ([41]) ;

10) les fragments de Doura-Europos ([42]).

Il faut constater que cette documentation paléographique se présente sur des matériaux très différents : papyrus, tessons, pierres; seuls les fragments de Doura-Europos sont sur cuir. Elle est très dispersée dans le temps : elle s'étend sur plus de sept siècles; et dans l'espace : elle va de la Haute-Egypte à la vallée de l'Euphrate en passant par la Palestine et la Transjordanie.

---

(33) Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1923. — Cfr le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, *Supplément*, t. II, col. 972-982.

(34) Torczyner, *The Lachish Letters (Lachish I)*, 1938, avec le tableau de la p. 220 dressé par Harding.

(35) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXIX, 1907, p. 260-272 et pl. I-II; *ibid.*, XXXVII, 1915, p. 217-231 et pl. XXVI.

(36) E. Sachau, *Aramaische Papyrus und Ostraka*, 1911, pl. LXII, 1 et 2, cfr pl. LXVIII. — M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, III, 1915, pl. II et III.

(37) *Journal Asiatique*, Sixième Série, tome X, p. 188.

(38) *Revue Biblique*, 1899, p. 109-115.

(39) M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, 186, 312; II, 72, 191; III, 49, 302. — *Revue Biblique*, 1902, p. 276-277; 1925, p. 253-266; 1934, p. 564-567.

(40) *Biblical Archaeologist*, vol. I, mai 1938, p. 8-9. — E. L. Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt*, Jérusalem, 1948, pl. IV. — *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 44, 1931, p. 8 s. — *Revue Biblique*, 1932, p. 480; 1949, p. 207-208.

(41) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars II, Tomus I, n° 156. — *Journal Asiatique*, Sixième Série, tome VI, p. 550.

(42) Franz Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, Paris, 1926, p. 320-323, pl. CVIII : parchemin araméen, reste d'une lettre privée. — *Revue Biblique*, 1934, p. 546-563.

C'est cependant au moyen de cette pauvre documentation qu'on a essayé d'accrocher sur l'échelle du temps le papyrus Nash et nos manuscrits. Le Professeur Salomon Birnbaum, de l'Université de Londres, est arrivé aux conclusions suivantes (43) :

1) le grand rouleau d'Isaïe : entre 200 et 150 avant J.C.;
2) le manuel de discipline : entre 150 et 100 avant J.C.;
3) le commentaire d'Habacuc : entre 100 et 50 avant J.C.

De son côté, M. John Trever arrive à dater comme suit les manuscrits des moines syriens (44) :

1) le grand rouleau d'Isaïe : 125-100 avant J.C.;
2) le manuel de discipline : 75 avant J.C.;
3) le commentaire d'Habacuc : entre 25 avant et 25 après J.C.;
4) le livre de Lamech : même date que le précédent.

Un troisième paléographe, le Professeur Ernest R. Lacheman, de Wellesley College, se livre à une critique rigoureuse de la méthode employée : il critique surtout le point de départ : la datation du papyrus Nash. Il conclut : Quand on considère les quatre groupes de documents auxquels on se réfère pour établir un schéma chronologique, à savoir : les papyri d'Edfou, le papyrus Nash, le parchemin de Doura-Europos et les manuscrits de Qumrân, on conclut sans hésiter que ces derniers ne peuvent en aucune manière être plus anciens que les trois groupes précédents. Les manuscrits de Qumrân ont été écrits par des scribes obéissant à une règle. Les archaïsmes abondent, mais un bon nombre de lettres ont une forme qui indique une évolution postérieure aux textes de Doura-Europos (45).

Il est donc évident pour M. Lacheman que les manuscrits de Qumrân ne sont pas antérieurs au troisième siècle de notre ère. Au reste, ne possédant qu'une maigre confiance dans la paléographie telle qu'elle se présente ici, il ajoute : les seuls critères paléographiques permettraient de placer les manuscrits à diverses périodes. Par conséquent, leur relation au texte massorétique et aux diverses versions, la morphologie et d'autres arguments de critique interne seront des moyens de datation beaucoup plus sûrs que la seule paléographie.

Une critique parallèle à celle de M. Lacheman a été instituée par un hébraïsant dont le nom est universellement connu, le professeur Godfrey Rolles Driver, de l'Université d'Oxford (46).

---

(43) Salomon Birnbaum, *The dates of the cave scrolls,* dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* n° 115, octobre 1949, p. 20-22. — *The dating of the Habakkuk cave scroll,* dans le *Journal of Biblical Literature,* vol. LXVIII, juin 1949, p. 161-168. — *The date of the Covenant scroll,* dans *Palestine Exploration Quarterly,* juillet-octobre 1949, p. 140-147.

(44) John Trever, *A paleographic study of the Jerusalem scrolls,* dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* n° 113, février 1949, p. 6-23.

(45) Ernest R. Lacheman, *A matter of method in hebrew paleography,* dans *The Jewish Quarterly Review,* vol. XL, juillet 1949, p. 15-39.

(46) Godfrey R. Driver, *The Hebrew Manuscripts,* dans *The Jewish Quarterly Review,* vol. XL, octobre 1949, p. 127-134.

Il attire également l'attention sur le caractère aléatoire des conclusions basées sur la seule paléographie. Il est malaisé d'établir une comparaison entre une inscription gravée dans la pierre, un texte sur papyrus et un autre sur cuir. Ce sont des matériaux trop différents et provenant de pays trop distants.

Ni les papyri araméens des V^e^ et IV^e^ siècles avant J.C. provenant de la Haute Egypte, ni les inscriptions d'ossuaires, ni le papyrus Nash, ni les textes très endommagés de Doura-Europos du III^e^ siècle après J.C., ne peuvent fournir un point de comparaison susceptible de conduire à des résultats certains : les procédés du lapicide ne sont pas ceux du scribe égyptien travaillant sur papyrus; autre chose encore est le travail d'un copiste palestinien écrivant sur cuir ou sur parchemin.

Quant aux archaïsmes, M. Driver estime qu'ils peuvent abonder dans les écrits surtout religieux, sans être une preuve de haute antiquité.

Nous avons exposé dans un précédent article ([47]) comment on avait retrouvé, dans la grotte, des fragments du Lévitique en écriture phénicienne et comment le R. P. de Vaux croyait pouvoir dater ce manuscrit du IV^e^ siècle avant J.C. Nous avons dit aussi comment on avait retrouvé les noms divins, Jahweh ou El, écrits en caractères phéniciens parmi des textes en écriture carrée.

M. Driver estime que ces archaïsmes ne sont nullement une preuve de la date préchrétienne des manuscrits. Car cette manière de faire était encore en usage au temps d'Origène et l'on possède un palimpseste d'Aquila du V^e^ ou VI^e^ siècle, où, au milieu du texte grec, apparaît le nom de Jahweh écrit en caractères phéniciens anciens ([48]).

Il est manifeste qu'on a pu obéir à la même tendance archaïsante en composant en écriture dite phénicienne un volume entier.

Au nombre des éléments qui ressortissent aussi à la paléographie, il faut compter l'usage des cinq lettres finales, la nature de l'encre employée et le tracement de lignes servant à guider l'écriture.

Le fait que l'on trouve dans les manuscrits de Qumrân les cinq lettres kaph, mem, nun, pê, çadê, écrites suivant la forme spéciale que ces caractères prennent quand ils sont à la fin d'un mot, n'est pas un argument en faveur de la grande antiquité des rouleaux, au contraire. C'est ce qu'avait déjà fait remarquer le R. P. Tournay, O.P., dans la *Revue Biblique* d'avril 1949 : « L'emploi constant et habituel des cinq lettres finales nous empêche de proposer une date trop haute ». Le distingué professeur de l'Ecole Biblique pense que

---

(47) *N.R.Th.*, 1950, p. 60-63.

(48) F. C. Burkitt, *Fragments of the Books of Kings,* Cambridge, 1897. — Umberto Cassuto, *Aquila,* dans l'*Encyclopaedia Judaica,* Berlin, 1929, III, col. 33 : « Den Namen Jhwh lässt Aquila unübersetzt. In den erhaltenen Fragmenten von A.s Übersetzung steht der Gottesname in der althebr. Schrift mitten im griechischen Text ».

l'usage des lettres finales n'était pas général au début de l'ère chrétienne. Or leur présence habituelle dans les manuscrits de la « Guerre » et des « Hymnes », *ainsi que dans le papyrus Nash,* est un indice de la date postérieure de ces documents par rapport au début de l'ère chrétienne (49).

On sait que l'encre employée primitivement par les Juifs était non métallique : on la fabriquait avec du noir de fumée (suie) qu'on mélangeait avec de l'huile et de la gomme arabique (50). Cette composition était facilement effaçable : il suffisait de frotter avec une éponge. Quand, un peu après les années 100 de l'ère chrétienne, Rabbi Meir essaya d'introduire une encre métallique beaucoup plus tenace, et que seul le canif pouvait faire disparaître, Rabbi Ishmael la proscrivit comme une invention païenne. La Mishna, vers 200 de notre ère, ne sait rien d'une encre métallique. Celle-ci est entrée en usage au temps du Talmud, vers 500. On la fabriquait de noix de galle mélangée à du sulfate de cuivre. Elle devint le type courant pour écrire les rouleaux de la Loi au moyen âge (51).

Si l'encre des rouleaux de Qumrân est métallique, il est évident que ces manuscrits sont postérieurs à la Mishna. Mais si elle n'est pas métallique, on ne peut rien conclure, si ce n'est que les manuscrits peuvent sans doute être antérieurs à l'époque talmudique, mais ils peuvent aussi lui être postérieurs de plusieurs siècles, car, par souci de conservatisme religieux, on a pu continuer pendant longtemps à se servir d'encre non métallique, tout comme, en vertu du même souci, on a pu continuer à écrire en caractères phéniciens.

Or, le Dr H. J. Penderleith, expert technique du *British Museum,* a fait l'analyse de l'encre employée pour les rouleaux de la grotte. Il a pu établir que cette encre était non métallique (« carbon ink »). Comme l'avait dit M. Driver avant l'analyse, on ne peut donc rien tirer de cet « objective test » pour fixer l'âge des manuscrits (52).

Un fait facilement observable dans les rouleaux de Qumrân, c'est que certains sont soigneusement lignés. Comme nous l'avons signalé précédemment (53), l'écriture est suspendue à la ligne et ne repose pas sur elle, comme dans les manuscrits occidentaux. Il existe des papyri retrouvés à Herculanum qui portent des traces de lignes, mais ce procédé ne serait devenu habituel dans les manuscrits grecs qu'à partir du III^e^ siècle après J.C. Il n'y a pas trace de lignes sur les fragments de Doura-Europos. De plus, sur d'autres documents, les lignes

(49) R. P. R. Tournay, *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts,* dans la *Revue Biblique,* 1949, p. 208-209.
(50) *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, art. *Encre,* col. 1780-1781.
(51) L. Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteratur und Textgeschichte,* Strasbourg, 1902, p. 152-155.
(52) Cfr Albright, dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* n° 115, octobre 1949, p. 14.
(53) *N.R.Th.,* 1949, p. 292.

deviennent de moins en moins perceptibles, quand avec le temps elles n'ont pas disparu. Dans certains manuscrits de Qumrân au contraire les lignes sont encore parfaitement visibles, comme dans le rouleau des « hymnes » (54). La règle édictée par le Talmud dit que les rouleaux doivent être écrits à l'encre, mais lignés avec un roseau, ce qui ne laissait aucune trace colorée. Plus tard cependant on utilisa une sorte de crayon en plomb. Le plus ancien écrit en hébreu où l'on s'est servi de plomb pour tracer les lignes est du onzième siècle (55). On n'échappe pas à l'impression que, dans le livre des « hymnes », les lignes sont plus que des égratignures faites avec la pointe d'un roseau traceur. Elles font penser à nos lignes au crayon. La simple photographie ne suffit pas pour en décider. En tout cas, la présence de lignes si nettement visibles dans les manuscrits de la grotte n'est pas en faveur de leur très haute antiquité.

Si nous résumons les résultats auxquels conduit l'argument paléographique, nous trouvons une telle divergence d'opinions entre Albright, Trever, Birnbaum, Sukenik, d'un côté, Lacheman, Driver, de l'autre, que l'on ne peut guère que souscrire au jugement de M. Zeitlin : dans le domaine de l'ancienne écriture hébraïque, la paléographie n'est pas « an established science ». Le professeur Driver répète à peu près la même chose quand il déclare : les efforts pour fixer la date des manuscrits hébreux d'après la forme de l'écriture ne sont que des tentatives d'établir « ignotum per ignotius » : c'est là en somme une entreprise vraiment risquée.

* * *

Avant la découverte de la grotte, on n'avait guère examiné d'autres critères que la paléographie (56). C'est à la suite d'un examen très rapide (nous l'avons montré plus haut) qu'on avait conclu à la très haute antiquité de la trouvaille et qu'on avait répandu dans la presse mondiale l'avis que ces manuscrits étaient du premier et même du deuxième siècle avant J.C.

La situation n'était donc plus intacte quand, lors de la découverte de la grotte en janvier 1949 (57), les archéologues se mirent au travail. M. Harding s'en est parfaitement rendu compte : « From the beginning it was clear that both the manuscripts themselves and the excavation would arouse much controversy, so as a check the co-operation of the Ecole Biblique et Archéologique of Jerusalem was invited in the work and Père de Vaux, Director of the School, was present throughout the whole period » (58).

(54) E. L. Sukenik, *Meghillôt ghenouzôt,* Jérusalem, 1948, Pl. XII et XIII.
(55) L. Blau, *Studien zum althebr. Buchwesen,* p. 142-147.
(56) Le rôle de l'unique papyrus Nash fut essentiel.
(57) Cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 53-65 : « Découverte et exploration de la grotte ».
(58) G. Lankester Harding, *The Dead Sea Scrolls,* dans *Palestine Exploration Quarterly,* juillet-octobre 1949, p. 112.

Qui peut nier que, dès l'abord, la recherche des explorateurs se soit trouvée orientée et circonscrite par les données littéraires du problème, telles qu'elles étaient affirmées avec force par l'*American School* et par l'Université hébraïque ?

On ne peut pas ne pas remarquer que le rapport du R. P. de Vaux laisse entrevoir — et c'est là une preuve du souci scrupuleux d'exactitude de son auteur — que les arguments n'ont pas toute la force que les archéologues auraient désiré leur trouver.

Le Directeur de l'École Biblique se base surtout sur la matière des vases et la technique de leur fabrication. Il parle de l'*impression* qu'il eut lui-même, ainsi que M. Harding, en voyant ces fragments. L'*impression* fut partagée par le P. Vincent et le Professeur Sellers. Il s'agit donc d'une simple *impression*. Et c'est — nous le soulignons — le R. P. de Vaux lui-même qui use de ce terme.

Nous le comprenons parfaitement. Nous avons pris l'avis d'un spécialiste des arts céramiques, lequel n'est pas seulement un théoricien connaissant l'histoire de son art, mais un technicien doublé d'un artiste : il met lui-même la main à la pâte, fabrique de la poterie d'art et en surveille la cuisson.

Nous lui avons mis en mains des tessons provenant des jarres de la grotte de Qumrân, sans lui donner d'indication d'aucune sorte et en lui demandant ce qu'il pouvait tirer de l'examen de ces fragments. Il a reconnu en palpant que c'était de la poterie faite à la main, que la pâte était relativement fine et bien travaillée, qu'il y avait cependant des trous d'air qui s'étaient formés à la cuisson : bref,... il nous a donné de la matière et de la technique une description qui coïncidait remarquablement avec celle du R. P. de Vaux ([59]).

Nous lui avons ensuite demandé ce qu'il pensait de l'âge de cette poterie. Il nous a répondu : « C'est de la poterie commune : la matière et la technique n'ont rien qui caractérise nettement un époque. Ce qui pourrait donner des indices chronologiques, c'est la forme des vases et leur décoration ».

Que penser dans ces conditions des affirmations du R. P. de Vaux, quand il nous dit : « J'ai insisté sur cette description (relative à la matière et à la technique) et ces témoignages (les impressions du P. Vincent, de M. Harding et de M. Sellers), car si la matière et la technique de nos pots ne laissent pas de doute aux connaisseurs, *leurs formes sont assez déconcertantes* » ([60]).

En somme, le R. P. de Vaux insiste sur l'argument le plus faible : matière et technique, parce qu'il est conscient que l'argument le plus fort : la forme des vases, fait ici défaut. Toujours avec la même loyauté, il en fait l'aveu : pas de parallèles suffisants pour la forme des vases. Quant à la décoration, elle est inexistante.

(59) R. P. R. de Vaux, *La grotte des manuscrits hébreux*, dans la *Revue Biblique*, 1949, p. 587.
(60) *Ibid.*, p. 589.

On pourrait s'étonner à première vue que les *impressions* des archéologues se transforment en certitudes qui ne laissent pas de doute. Nous connaissons la haute compétence du R. P. Vincent et nous comprenons qu'en raison de sa longue expérience et de tout un contexte, de simples tessons puissent lui révéler une date. Mais ce contexte n'est-il pas mieux assuré dans des fouilles normales que dans cette grotte de Qumrân toujours énigmatique ?

L'argument le plus décisif, aux yeux du R. P. de Vaux, c'est la présence dans la grotte de « deux lampes qui se classent certainement à l'Hellénistique » (61). Mais, même en admettant que la technique des jarres soit celle de la période hellénistique, qui peut prouver que dans la fabrication de la poterie commune, cette technique n'est pas restée en usage à une période ultérieure ?

Il faut remarquer encore que les lampes sont une chose, les jarres, une seconde et les manuscrits, une troisième. Il n'est nullement évident que ces trois choses soient contemporaines.

Comme le faisait remarquer le Professeur Driver dans la conférence qu'il a donnée à l'Université de Louvain, le 22 mars dernier, nul ne sait avec certitude si les manuscrits ont été trouvés dans les jarres. N'étaient-ils pas déposés à côté ? Nous avouerons que cette question provoqua dans l'auditoire un sourire qui voulait dire qu'on trouvait bien incrédule le professeur d'Oxford. Et cependant il faut répéter ici ce que nous avons dit plus haut : le mystère continue à planer autour de la première découverte des manuscrits hébreux. M. Harding a affirmé que M. Saad, secrétaire du « Palestine Museum » avait eu un entretien avec le chevrier (bédouin Ta'amir) qui est entré le premier dans la grotte de Qumrân au printemps de 1947. On serait heureux de savoir ce qu'a donné cet « interview » (62).

Il est très possible, disait encore le Professeur Driver, que les jarres aient été apportées là à une époque ancienne, soit par des brigands qui y cachaient leur butin, soit par des réfugiés à une époque de guerre ou de persécution pour y conserver des vivres ou d'autres choses précieuses.

Cette cachette et son matériel céramique ont pu être connus d'un petit nombre d'hommes. Il existe des récits qui prouvent qu'à divers moments de l'histoire on a découvert aux environs de Jéricho des grottes du même genre, si ce n'est celle de Qumrân (63).

A supposer que ces jarres soient hellénistiques, elles ont parfaitement pu être remployées durant les siècles chrétiens, soit comme cimetière de « shemôt » (64), soit comme cachette de manuscrits ap-

(61) *Ibid.*, p. 589.
(62) *Palestine Exploration Quarterly*, juillet-octobre 1949, p. 112, note 1.
(63) *N.R.Th.*, 1950, p. 199-202.
(64) Nom donné par les Juifs aux vieux manuscrits relégués dans la « ghenizah ».

portés là dans un moment critique pour les soustraire à tout danger de profanation et de destruction.

Si l'on s'arrête à l'hypothèse de la cachette, on est amené à se demander quel fut pour les anciens possesseurs de ces manuscrits, ce moment critique. Donner réponse à cette question n'est pas chose aisée, constatait M. Driver. On songe tout naturellement aux grandes périodes de l'histoire mouvementée de la Palestine, mais il ne faut pas oublier qu'il peut s'agir tout simplement d'un tumulte local provoqué par ces haines de races et de religions dont les Juifs furent si souvent les victimes au cours des siècles.

Les réserves exprimées par le professeur d'Oxford au sujet de la valeur des arguments paléographique et archéologique, n'ont pas manqué de faire impression, ainsi que le note le R. P. Bea, S. J., ancien Recteur de l'Institut Biblique Pontifical. Il signale qu'un savant aussi sérieux que le professeur Aage Bentzen de Copenhague se montre maintenant sceptique en ce qui concerne la date préchrétienne des documents (65).

Le R. P. Bea pense que « M. Driver ne peut maintenir sa position que parce qu'étant plutôt paléographe et philologue, il ne parvient pas à donner sa vraie valeur à l'argument archéologique » (66).

Mais, comme à l'accoutumée, la conclusion de l'ancien Recteur du « Biblico » est marquée au coin de la prudence et réserve l'avenir : « *Dans l'état actuel de la recherche scientifique* (67), seule l'hypothèse de l'origine préchrétienne des manuscrits récemment découverts satisfait aux données archéologiques et paléographiques, et il n'y a pas en fait d'arguments convaincants pour une origine plus récente » (68).

Nous n'avons jamais eu une confiance inconditionnée dans les critères paléographiques. Nous avions été beaucoup plus sensibles à la valeur de l'argument archéologique. Mais cet argument est-il vraiment sans fissure ? Tiendra-t-il contre les arguments fournis par une analyse plus attentive de certaines particularités que nous révèlent les manuscrits eux-mêmes ? C'est le point qu'il faut maintenant examiner.

* * *

On a cité plus haut le jugement de M. Lacheman : il estime que la relation des manuscrits de Qumrân avec le texte massorétique et les versions, la morphologie et d'autres arguments de critique interne seront des moyens de datation beaucoup plus sûrs que la seule paléographie.

Tel est aussi l'avis de M. Driver. Et nous avons constaté que cet

(65) *La Civiltà Cattolica*, 18 mars 1950, p. 614.
(66) *Ibid.*, p. 615.
(67) C'est le R. P. Bea qui souligne ces mots.
(68) *La Civiltà Cattolica*, 18 mars 1950, p. 621.

avis est partagé par le R. P. Tournay, O.P., ainsi qu'il apparaît dans l'article qu'il écrivait dans la *Revue Biblique* d'avril 1949.

Examinons donc la relation de nos manuscrits avec le texte massorétique et les versions plus anciennes.

M. Millar Burrows nous a dit l'accord remarquable entre le texte du rouleau d'Isaïe acquis par les moines syriens et notre texte massorétique. Les différences ne sont que d'ordre orthographique et morphologique.

Quand M. Sukenik a présenté à Bruxelles, le 18 mars dernier, l'autre rouleau d'Isaïe, propriété de l'Université hébraïque, il a renchéri sur M. Burrows dans l'éloge qu'il a fait de la fidélité de son manuscrit par rapport au texte massorétique.

Il faut donc dire que le texte des deux manuscrits d'Isaïe retrouvés à Qumrân est pratiquement le « textus receptus » de nos Bibles imprimées. Cette forme du texte est la forme traditionnelle massorétique, qui s'est fixée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

On sait par contre qu'il y a de notables divergences entre ce « textus receptus » et la forme du texte attestée par la version des Septante, laquelle fut faite aux troisième et deuxième siècles avant J.C.

Quant au texte qu'avait Origène, vers 200 après J.C., et à celui que lisait saint Jérôme, vers 400 de notre ère, ils sont à peu près identiques à notre texte massorétique.

Pour ceux qui veulent placer les manuscrits d'Isaïe au deuxième et même au troisième siècle avant J.C. se pose un problème : comment leur texte ne se rapproche-t-il pas de celui des Septante, dont, par hypothèse, il est contemporain ? Comment est-il au contraire tout à fait semblable à une forme de texte qui ne se rencontre qu'à l'époque chrétienne ? La solution la plus raisonnable ne consiste-t-elle pas précisément à dater ces manuscrits, non pas de l'époque préchrétienne, mais d'une période bien plus proche de saint Jérôme et du texte massorétique que de la version des Septante ?

Un autre fait digne d'attention est la prédominance, dans les manuscrits de Qumrân, de la « scriptio plena », c'est-à-dire l'usage du waw et du jod pour indiquer la vocalisation. Le R. P. Tournay souligne le caractère tardif de ce procédé ([69]). Ces lettres vocaliques étaient absentes, semble-t-il, du texte traduit par les Septante : la preuve en est dans les lectures fautives ou divergentes des traducteurs grecs. Les « matres lectionis » sont plus fréquentes dans les parties récentes de la Bible hébraïque que dans les parties plus anciennes. Elles abondent dans les écrits postbibliques. On peut le constater en particulier

(69) *Revue Biblique*, 1949, p. 209-211. — M. Driver développe le même argument dans *The Jewish Quarterly Review*, vol. XL, octobre 1949, p. 130. La réponse que lui fait le R. P. Bea, dans *La Civiltà Cattolica*, 18 mars 1950, p. 620, nous paraît supposer ce qu'il s'agit de prouver, à savoir que les deux manuscrits d'Isaïe retrouvés dans la grotte prouvent qu'au temps des Septante existaient deux types de manuscrits : les « vocalisés » et les « non vocalisés ».

dans les manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique (X^e siècle de notre ère). Le R. P. de Vaux a signalé dans le fragment du Lévitique, XIX, 31, en écriture phénicienne, que dans haj-jidde'ônim, le ô est écrit *plene* (avec waw), alors qu'il est écrit *defective* dans le texte massorétique. Comme disait le R. P. Lagrange, « une hirondelle ne fait pas le printemps », mais ce fait ne serait-il pas un indice d'une imitation de l'écriture phénicienne à une époque où la scriptio plena était très répandue ? Loin d'être du IV^e siècle avant J.C., ce manuscrit du Lévitique serait d'une époque beaucoup plus tardive et largement postérieure aux Septante ([70]).

Nous avons signalé, dans le livre des « hymnes », la vocalisation « lahôb » (flamme), alors que le texte massorétique ne connaît que la forme « lahab » ([71]). Selon Driver, « lahôb » ne se rencontre que dans la Mishna (vers 200 après J.C.) ([72]).

La vocalisation « nôêm » au lieu de « neoum » qu'on rencontre dans « neoum Jahweh » (oracle de Jahvé) en Isaïe, XLIII, 10 et 12, est étrange. Au temps d'Origène, ainsi qu'en fait foi la transcription grecque « noum » pour le Psaume XXXVI, 2, on avait la vocalisation attestée par la ponctuation massorétique. D'après M. Driver, la prononciation « nôêm » se rencontrerait seulement dans les Pîyûtim, genre littéraire dont les plus anciens témoins datent du V^e siècle de notre ère ([73]).

Il faut encore faire mention de l'usage déconcertant du aleph final et du hé final.

« On est très étonné de rencontrer un aleph final à la fin des mots : ki, mi, bi, li », déclare le R. P. Tournay, qui rappelle à ce propos l'usage très fréquent de l'aleph comme *mater lectionis* dans le Talmud de Babylone ([74]).

L'addition d'un hé aux formes pronominales attêm, hû, hî, semble appeler une vocalisation attemma, huwwa, hijja. Le R. P. Tournay est ici d'accord avec M. Driver pour songer à une prononciation « arabisante » ([75]). Mais alors faudra-t-il aller jusqu'au bout et accepter la suggestion de M. Driver qui serait disposé, au moins provisoirement, à dater les manuscrits de Qumrân des VII^e ou VIII^e siècles de notre ère ?

---

(70) *N.R.Th.*, 1950, p. 60-63. La présence des « matres lectionis » dans les fragments en écriture phénicienne avait amené le R. P. de Vaux à considérer le manuscrit du Lévitique comme notablement plus récent que les ostraka de Lakish. Il semble que la logique du raisonnement fait par le R. P. de Vaux demande d'aller plus loin dans la même direction.

(71) *N.R.Th.*, 1949, p. 632-633, note 36.

(72) Conférence faite le 22 mars 1950 à l'Université de Louvain.

(73) Cfr Driver, dans la *Jewish Quarterly Review*, vol. XL, octobre 1949, p. 130. — Sur le mot neum, le R. P. Tournay renvoie à Leshonenu, XV, p. 147 s. — Sur les Pîyûtim, cfr *The Jewish Encyclopedia*, vol. X, p. 65-68 : le mot piyyut est peut-être dérivé directement du mot grec « poiètès » (poète).

(74) *Revue Biblique*, 1949, p. 210 et 211, note 1.

(75) *Ibid.*, p. 210, note 5.

Parmi les cas d'addition d'un hé aux formes pronominales, il en est un qui a été spécialement souligné par M. Driver, dans sa conférence du 22 mars 1950, à l'Université de Louvain ([76]). Il s'agit du hé qui est ajouté, comme « mater lectionis » après le pronom suffixe de la deuxième personne du masculin singulier.

Déjà Edouard Sievers avait montré que les formes en -ka, suivant la lecture demandée par la vocalisation massorétique, étaient des innovations tardives (späte Neuerungen) ([77]).

Il avait établi que, suivant les règles de la phonétique et de la grammaire comparée, une forme telle que jadéka, avec la syllabe -dé- accentuée et vocalisée avec un ségol, était inintelligible ([78]).

Il avait rassemblé quatre objections tirées de la linguistique contre la forme jadeká, avec shewa sous le daleth et accent sur la dernière ([79]). Une de ces objections est évidente pour quiconque sait lire un peu l'hébreu : même dans notre texte massorétique, la graphie consonantique du mot comporte simplement un jod, un daleth et un kaph. Le caractère étrange du signe vocalique qameç inscrit dans le kaph final saute aux yeux de l'hébraïsant, même novice.

Bref, Sievers avait conclu que, d'après la graphie elle-même et conformément à l'histoire de la langue, on doit attendre pour le groupe consonantique jod, daleth, kaph, une seule prononciation; jadak, c'est-à-dire précisément la forme qui est attestée par les transcriptions d'Origène et de Jérôme, lesquelles sont les témoins d'une vocalisation antérieure à celle de notre texte massorétique.

Cette forme en -ak s'est d'ailleurs maintenue dans notre texte massorétique dans des cas comme bak (à côté de beka), lak (à côté de leka). Ces formes bak, lak, dites « pausales », sont en réalité les formes anciennes stéréotypées.

Sievers avait rassemblé une bonne dizaine d'exemples de transcription empruntés à Origène et à saint Jérôme. On peut en ajouter beaucoup d'autres. En voici une liste donnant, à côté de la transcription d'Origène ou de Jérôme, la prononciation demandée par la vocalisation du texte massorétique :

A) Exemples empruntés aux Hexaples d'Origène :

abdak	abdêka	Ps. LXXXIX, 40, 51
alak	alêka	Ps. XXX, 10
ammak	ammêka	Ps. XXVIII, 9
arak	orkhêka	Ps. XLIV, 19

(76) Cette conférence sera publiée dans un prochain fascicule de la revue américaine *The Jewish Quarterly Review.*

(77) Eduard Sievers, *Metrische Studien,* I, *Studien zur Hebräischen Metrik,* dans les *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften,* Band XXI, Leipzig, 1901, p. 238-240, 288-290, 324-331.

(78) Sievers, *Metrische Studien,* p. 238-240.

(79) Sievers, *Metrische Studien,* p. 288-290.

barsônak	birsôneka	Ps. XXX, 8
bak	beka	Is. XXVI, 3; Ps. XVIII, 30; XXXI, 2, 20
beezdak	bekhasdeka	Ps. XXXI, 8
biadak	bejadeka	Ps. XXXI, 6
bsedkatak	besidkateka	Ps. XXXI, 2
eellelek	ahallelêka	Ps. XXXV, 18
ekalak	hêkalêka	Ps. XLVIII, 10
ematak	khamatêka	Ps. LXXXIX, 47
emettak	amittêka	Ps. XXX, 10
erômemek	arômimeka	Ps. XXX, 2
esdak	khasdêka	Ps. LXXXIX, 50
eskilek	askileka	Ps. XXXII, 8
êlak	êlêka	Ps. XXX, 9; XXXI, 23
ênak	ênêka	Ps. XXXI, 23
telatak	teillateka	Ps. XXXV, 28
lak	leka	Ps. CX, 3
liriak	lirêêka	Ps. XXXI, 20
msiak	meshikhêka	Ps. LXXXIX, 39, 52
neelatak	nakhalatêka	Ps. XXVIII, 9
oznak	ozneka	Ps. XXXI, 3
oibak	ôjebêka	Ps. LXXXIX, 52
ouonauatak	weʿanwâteka	Ps. XVIII, 36
ouôrek	weôreka	Ps. XXXII, 8
sedkak	sidkêka	Ps. XXXV, 28
semak	shimka	Ps. XXXI, 4
toubak	toubeka	Ps. XXXI, 20
phanak	phanêka	Ps. XXX, 8; XXXI, 21
ôdek	ôdêka	Ps. XXX, 13; XXXV, 18

B) Exemples empruntés à saint Jérôme (80) :

dodach	dôdeka	Jérém. XXXII, 7
goolathac	gheullatêka	Ezéch. XI, 15
amaggenach	amagghêneka	Osée XI, 8
dabarach	debarêka	Osée XIII, 14
phalac	poʿolka	Habacuc III, 2.

Il semble résulter de ces nombreux exemples que la prononciation en -ka n'était pas encore en usage au temps d'Origène et de Jérôme. Si cette conclusion vaut, Sievers était dans le vrai quand il affirmait le caractère d'innovation tardive de cette prononciation demandée par la vocalisation massorétique, mais demandée *a fortiori* par le hé final ajouté dans les manuscrits de Qumrân au pronom suffixe de la seconde personne du singulier.

Il faut signaler ici un cas bizarre : dans un des hymnes publiés par M. Sukenik dans ses « Meghillôt ghenouzôt » (Planche XII, ligne 5), on voit, au début de la ligne, le mot « berît », suivi du kaph final, lequel est lui-même suivi d'un hé. On serait tenté de croire que le scribe, qui recopiait ce psaume, avait devant lui un texte consonantique

(80) Siegfried, dans la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 4, p. 34 s.

se terminant par le kaph final et demandant la lecture « beritak », mais il y a ajouté un hé pour obtenir la lecture « berîteka » ([81]).

Dans cette prononciation en -ka, M. Driver soupçonne une fois de plus une influence arabisante, ce qui le conduit à penser que les manuscrits du désert de Juda sont peut-être du VII[e] ou du VIII[e] siècle de l'ère chrétienne.

Et voici donc les savants oscillant entre le deuxième siècle avant J.C., et le huitième après. Peut-on espérer qu'on arrive à se mettre d'accord, quand la différence est tellement considérable ([82]) ?

G. LAMBERT, S. I.

Post-Scriptum

Cet article était composé quand nous parvient le « Festschrift für Alfred Bertholet » (Tubingue 1950), où nous trouvons une étude de M. Paul Kahle : « Zur Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern » (p. 281-286). L'ancien professeur de Bonn se réfère dans cet article aux « Schweich Lectures » qu'il a données à Londres en 1941 et qui ont été publiées en 1947, sous le titre : « The Cairo Geniza ». Il y a dans ce dernier ouvrage (p. 95-102) un magistral exposé concernant le pronom suffixe de la deuxième personne du masculin singulier, où M. Kahle est parfaitement d'accord avec le Professeur Driver sur le caractère tardif de la vocalisation en -ka. Cette innovation date du VIII[e] siècle et est due à une influence arabe. Au reste, chez les Samaritains, ce suffixe est toujours prononcé -ak, jamais -ka.

Cette dernière constatation est un des arguments de la thèse de M. Kahle d'après laquelle les actuels Samaritains ont conservé une prononciation de l'hébreu extrêmement ancienne et continuant celle qui était en usage chez les Juifs à l'époque prémassorétique.

En vertu de cette thèse qu'il estime avoir démontrée dans les « Schweich Lectures » dont on vient de faire mention, M. Kahle expose dans le « Festschrift für Alfred Bertholet » comment il croit trouver dans le rouleau d'Isaïe A (celui des Syriens), une graphie qui révélerait une prononciation abandonnée par les Juifs avant le temps d'Origène, mais fidèlement conservée jusqu'à nos jours par les Samaritains. La conclusion serait que ce rouleau daterait d'avant Origène, de l'époque préchrétienne.

M. Kahle a aussi en vue un pronom suffixe, mais il s'agit cette fois des suffixes des deuxième et troisième personnes du masculin pluriel. Dans Isaïe A, ces suffixes sont écrits, non pas -km et -hm, comme dans notre texte massorétique, mais -kmh et -hmh, graphies qui appellent la prononciation -kimma et -himma. C'est exactement ainsi que les Samaritains lisent ces suffixes dans leur Pentateuque, bien que chez eux le *hé* final ne soit pas plus écrit que dans notre texte massorétique.

Selon M. Kahle, la prononciation -kimma et -himma est ancienne, mais elle a été abandonnée par les Juifs. A quelle époque ? Au VIII[e] siècle vraisem-

(81) Mais il faut tenir compte que d'après M. Sukenik les lettres finales se rencontrent parfois à l'intérieur d'un mot : cfr *Revue Biblique*, 1949, p. 208.

(82) On nous assure qu'il serait possible de trancher le différend en recourant à une méthode de datation récemment mise au point et reposant sur les dernières découvertes de la physique nucléaire. Le R. P. Adrien Bauchau, S. J., Docteur ès sciences naturelles, a bien voulu rédiger pour nos lecteurs une note exposant l'essentiel de la méthode et quelques exemples de résultats obtenus. On trouvera cette note à la suite de cet article.

blablement : nous allons donc la retrouver attestée antérieurement, par exemple dans les Hexaples, comme nous y avons retrouvé la prononciation en -ak. Mais M. Kahle doit reconnaître que les Hexaples n'attestent que la prononciation -kem et -hem. Qu'à cela ne tienne, se dit M. Kahle, confiant dans la justesse de sa thèse, c'est que les Juifs ont abandonné cette prononciation avant Origène. Affirmation gratuite et son auteur s'en rend compte : « Leider finden sich keine Belege aus vorchristlicher Zeit für diese Art der Aussprache ».

Si M. Kahle n'a pas d'argument prouvant la prononciation -kimma et -himma chez les Juifs à l'époque des Septante, nous croyons pouvoir établir que bien avant les Septante, vers les années 450-400 avant J.C., on prononçait déjà -kem et -hem, comme on le faisait encore au temps d'Origène et comme on a continué à le faire après les Massorètes. Dans les documents Murashu découverts à Nippur et datant des règnes d'Artaxerxès I et de Darius II, on trouve, transcrits en cunéiformes, les noms de quelque soixante-dix Juifs qui habitaient Nippur et s'y livraient au commerce. Or, parmi ces Juifs, il en est un dont le nom est transcrit : Ia-a-hu-u-la-nu et un autre qui s'appelle : Ia-a-hu-u-la-ki-im. Samuel Daiches a restitué à ces transcriptions les formes hébraïques équivalentes : Jôlanu (Jahvé avec nous) et Jôlachem (Jahvé avec vous) (G.L.s.j., *La restauration juive sous les rois Achéménides,* dans *Cahiers Sioniens,* Paris, 1er juillet 1948, p. 319).

La seule conclusion possible, c'est que la prononciation -kimma (-himma) est postérieure au temps d'Origène. Le *hé* final des suffixes -km et -hm est comme le *hé* final du suffixe -k, un indice qui date les manuscrits d'une époque postérieure à Origène. Si M. Kahle est conséquent avec lui-même, il les mettra au moins au VIIIe siècle après J.C. G.L.s.j.

RADIOACTIVITÉ ET ÂGE DES MANUSCRITS DU DÉSERT DE JUDA

Les divergences qui séparent aujourd'hui les spécialistes sur l'âge des parchemins, découverts en 1947 dans la grotte du désert de Juda, soulignent la difficulté d'une datation précise des documents du passé. Suivant les critères choisis, les uns y voient des textes du IIe siècle avant J.C., d'autres au contraire ne les font pas remonter au delà du VIIe siècle de notre ère.

Dans ces conditions, l'ingéniosité humaine se doit de ne rien négliger qui puisse jeter quelque lumière sur un problème aussi délicat, et il ne sera peut-être pas inutile d'attirer l'attention des intéressés sur une nouvelle méthode de datation, récemment mise au point en Amérique.

Le principe de cette méthode se base sur les dernières découvertes de la physique nucléaire.

Des particules matérielles, d'origine cosmique, animées d'une énergie considérable, bombardent incessamment les couches élevées de l'atmosphère. Elles frappent en particulier les molécules d'azote qui forment les 4/5 des gaz atmosphériques, et les transmutent en carbone radioactif (C 14) d'après la réaction :

$$^{14}_{7}N + ^{1}_{0}n \longrightarrow ^{14}_{6}C + ^{1}_{1}H$$

La vie moyenne du radiocarbone est suffisamment longue d'autre part (5.720 ans ± 47) pour que les courants aériens le mélangent de manière sensiblement uniforme au carbone naturel (C 12).

Les êtres vivants qui absorbent en abondance des corps carbonés vont donc introduire dans leurs tissus une certaine quantité de C 14.

Une enquête mondiale, suivie d'analyses consciencieuses, a d'ailleurs permis aux savants américains de vérifier ce fait (1).

Des échantillons aussi différents que le méthane des égouts de Baltimore, l'huile des phoques de l'Antarctique, des morceaux de bois récoltés sous les latitudes les plus diverses (Ceylan, Bolivie, îles Marshall, Terre de Feu, Palestine, Suède, Afrique du Nord, Panama, Nouvelle Galle du Sud) ont livré à l'expérience un taux de C 14 tout à fait comparable; il n'est pas jusqu'aux coquilles des mollusques de Floride qui ne répondent aux prévisions.

La répartition uniforme de l'élément radioactif étudié est ainsi établie pour l'époque actuelle, mais rien ne s'oppose logiquement dès lors à faire un pas de plus : les mêmes conditions devaient vraisemblablement exister dans un passé, considérable à l'échelle humaine, mais relativement proche en comparaison des temps géologiques.

Supposons par exemple qu'il y a 4.000 ans un arbre ait été abattu par quelque entrepreneur phénicien. Un certain pourcentage du carbone, fixé dans les tissus ligneux, était radioactif, et, tant que l'arbre se développait, les échanges nutritifs assuraient la constance de ce pourcentage; au contraire, dès le jour de son abattage, aucun apport nouveau de carbone n'était plus possible, tandis que la désintégration atomique allait lentement réduire la quantité de carbone radioactif présent, suivant une loi qui nous est connue.

Un savant contemporain peut donc fort bien évaluer la date de l'abattage d'après ce qui subsiste encore de la radioactivité primitive du bois. Le même raisonnement s'applique à tout matériel carboné d'origine biologique (os, coquille, cuir, papyrus, etc.).

Cet élégant procédé de datation est théoriquement valable pour des durées égales ou inférieures à 25.000 ans.

Des expériences destinées à vérifier sa précision ont été faites en Amérique.

Des fragments de bois furent d'abord choisis; leur âge avait été préalablement déterminé avec tous les soins désirables par un comité de spécialistes (2).

Les deux premiers échantillons analysés étaient contemporains, l'un provenait de la tombe de Sneferu, à Meydum; l'autre fut emprunté à la tombe du roi Zoser à Sakkarah; la date prévue était de 2650 av. J-C (marge d'erreur : ± 75). La méthode fournit un chiffre proche : 2801 av. J-C (marge d'erreur : ± 250).

Après ces débuts encourageants, cinq autres échantillons furent examinés :

1° un fragment de sapin, retiré des fouilles faites en 1931 dans le Red Rock Valley (Arizona). L'étude des accroissements annuels du tissu ligneux avait permis de situer en 623 ap. J-C la date d'abattage et en 530 ap. J-C le début de la croissance.

2° un morceau de bois, détaché du coffre d'une momie égyptienne que son style permettait d'attribuer à l'époque des Ptolémée (332-30 av. J-C). Ce dernier échantillon ne bénéficia pas des progrès réalisés par la suite dans la technique de mesure et les résultats sont moins bons.

3° des débris de Pinus Halepensis ayant appartenu à un palais de la période syro-hittite (entre 725 et 625 av. J-C) et trouvés dans la Syrie du Nord-Ouest.

4° un fragment du cœur d'un Sequoia Gigantea, abattu en 1874; l'échantillon daté par l'examen des accroissements annuels doit avoir été élaboré entre 1031 et 928 av. J-C.

---

(1) W. F. Libby; E. C. Anderson; J. R. Arnold, *Age Determination by Radiocarbon Content : World wide Assay of Natural Radiocarbon,* dans *Science,* 1949, t. 109, p. 227-228.

(2) J. R. Arnold; W. F. Libby, *Age Determinations by Radiocarbon Content : Checks with Samples of Known Age,* dans *Science,* 1949, t. 110, p. 678-680.

5° enfin un fragment (cèdre du Liban ?) prélevé sur le bateau funéraire du roi égyptien Sésostris III et daté d'environ 1843 (± 50) av. J-C.

Ces deux derniers échantillons bénéficièrent des derniers perfectionnements de la technique et les résultats sont visiblement meilleurs.

Le tableau suivant met en regard les résultats obtenus et les dates escomptées; les chiffres entre parenthèses donnent la date, relative à l'ère chrétienne, les autres chiffres donnent l'âge absolu, c'est-à-dire l'âge obtenu en partant de l'année où l'analyse a été faite (1949); les chiffres entre crochets indiquent la marge d'erreur.

Echantillons	*Age prévu*	*Age trouvé*
Red Rock Valley	1372 [± 50]	1100 [± 150]
	(577 ap. J-C) [± 50]	(849 ap. J-C) [± 150]
Mommie de l'époque	2149 [± 150]	2600 [± 450]
des Ptolémée	(200 av. J-C) [± 50]	(751 av. J-C) [± 450]
Palais syro-hittite	2624 [± 50]	2600 [± 150]
	(675 av. J-C) [± 50]	(651 av. J-C) [± 150]
Sequoia géant	2928 [± 52]	3005 [± 165]
	(979 av. J-C) [± 52]	(1056 av. J-C) [± 165]
Bateau funéraire de	3792 [± 50]	3700 [± 400]
Sésostris III	(1843 av. J-C) [± 50]	(1751 av. J-C) [± 400]

Ces résultats montrent clairement l'utilité de la méthode, les erreurs de mesure ne dépassent pas 10 %; dans certains cas favorables, elles s'abaissent à 5 %; pour l'instant, la précision n'est pas meilleure, mais des améliorations seront encore apportées très probablement dans l'avenir.

Quoi qu'il en soit, cette méthode est susceptible, semble-t-il, de trancher le différend qui s'est élevé au sujet de l'âge des textes retrouvés dans le désert de Juda. Les peaux en question sont d'origine animale; le C 14 qu'elles contiennent encore permettrait de fixer la date approximative de la mort des bêtes qui les ont portées.

Chacune de ces analyses exige 10 gr. de carbone et deux mesures paraissent souhaitables.

Y a-t-il moyen de prélever des fragments suffisants pour atteindre le poids requis de 20 gr. de carbone ? Ces fragments doivent être calcinés et sont donc irrémédiablement perdus.

Il serait facile de déterminer au préalable la richesse des peaux en carbone et de préciser alors le poids exact de matière brute à prélever sur ces rouleaux manuscrits. Sans doute serait-il possible de recueillir les échantillons requis en rognant les marges de chaque peau, sans toucher au texte proprement dit.

Les dates proposées sont respectivement le II° siècle avant J-C (soit environ 2100 années en chiffre absolu) et le VII° siècle après J-C (soit 1300 ans). Une erreur de 10 % sur ces résultats n'est pas susceptible de recouvrir l'écart des estimations actuelles, si bien que la mesure de la radioactivité du C 14 apporterait un élément important dans la datation des parchemins.

Ajoutons qu'il semble indispensable de faire appel aux inventeurs mêmes de la méthode proposée pour assurer le maximum de précision dans les résultats et se ménager le maximum de chance de réussite : ce sont Messieurs J. R. Arnold et W. F. Libby de l'Institute of Nuclear Studies de l'Université de Chicago.

Louvain. A. Bauchau, S. I.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE A LA PHILOSOPHIE

Le dernier livre de M. Gilson

Depuis de longues années, M. Gilson s'est imposé comme un maître de l'histoire de la philosophie. *L'être et l'essence* révèle en lui un philosophe de grande classe (1).

Parcourant les grandes étapes de la philosophie occidentale, ce livre brosse une fresque somptueuse, d'un intérêt parfois passionnant et qui converge tout entière vers une conclusion centrale : la seule vraie philosophie est la métaphysique de l'être, la seule métaphysique de l'être que connaisse l'histoire étant le thomisme (entendez le thomisme de saint Thomas, pas nécessairement celui de ses commentateurs).

Après une analyse, très finement menée, du vocabulaire de l'être, on passe en revue la pensée de Platon et de Plotin, puis celle d'Aristote — plus existentielle, peut-être, que ne le pense son interprète (2) —, sans s'arrêter à saint Augustin qui eût mérité, peut-être, plus d'audience (3). Ensuite, les Arabes, puis saint Thomas, qu'il faut quitter pour rencontrer Duns Scot, mais qui inspirera, au terme de l'enquête, la conclusion.

Au seuil de la philosophie moderne se dresse Suarez, dont l'influence sur Descartes ne fut pas petite et qu'avec une tranquille audace M. Gilson rapproche de Christian Wolff, lequel est rapproché à son tour de Hegel. En achevant une lecture attentive du chapitre consacré au jésuite espagnol, on pourrait se demander s'il n'y aurait pas, parmi les thomistes les plus officiellement accrédités, bien des suaréziens qui s'ignorent. Insinuation discrète, que les comptes rendus n'ont guère soulignée (4).

Leibniz — nous le regrettons — est absent du tableau. Mais non pas Kant, quoique M. Gilson ne pousse pas à fond l'explication de son rationalisme et semble minimiser l'importance de la seconde *Critique*. Fichte, lui aussi, est passé sous silence. L'étude de Hegel, par contre, est vigoureusement poussée, comme celle de Kierkegaard et des existentialistes contemporains.

Au cours de cette excursion historique, le philosophe n'a pas perdu son temps. Au contact des systèmes qu'il n'accepte pas, il a renforcé et précisé sa propre conception. En voici, si je ne m'abuse, la thèse centrale (5).

---

(1) Paris, Vrin, 1948, 23 × 14 cm., 330 pp.

(2) Cfr le livre récent de Mlle S. Mansion sur *Le Jugement d'existence chez Aristote* (Louvain-Paris, 1946) et la remarque du P. De Munter, dans les *Bijdragen* des Jésuites néerlandais, t. X, 1949, p. 185.

(3) Car sa « mentalité » platonicienne ne l'empêche pas d'être, non seulement un « philosophe existentialiste » avant la lettre (voir l'article délicat et pénétrant publié ici même par le P. Solignac, en 1948, pp. 3-19), mais aussi un « philosophe de l'acte d'être » avant saint Thomas.

(4) Voir cependant la surprise que marque le P. J. H. Nicolas dans la *Revue thomiste* de 1948, p. 544.

(5) La pensée de M. Gilson s'est précisée au cours des vingt dernières années et approfondie, dans la ligne jalonnée par *The Unity of philosophical experience* et l'article *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. — Dans un récent article de la *Revue Philosophique de Louvain* (1948, pp. 352-376), M. Van Riet se déclare d'accord avec ses « intuitions fondamentales » (p. 475),

Une option fondamentale est exigée, non de la philosophie, mais du philosophe. Il ne s'agit pas d'une option religieuse entre deux mystiques, d'un choix entre deux manières d'expérimenter l'existence. Il s'agit d'une décision proprement intellectuelle, la décision de s'en remettre à l'évidence. Décision sous-jacente à la philosophie de saint Thomas, comme elle est apparentée à la démarche initiale de Descartes.

Cette option s'impose, car le philosophe, au départ, se trouve devant « le problème de savoir si la raison posera au cœur du réel le seul élément qui puisse lui permettre de comprendre ensuite le réel total, c'est-à-dire le réel pris dans la totalité des éléments qui le constituent » (p. 319). Or deux réponses sont possibles à la question ainsi posée : la première limite d'avance le réel au pensable, la seconde subordonne d'avance la connaissance au réel.

La première attitude est l'attitude *rationaliste,* celle de la *pensée* fermée sur elle-même, prétendant ne rien accueillir qu'elle ne puisse expliquer. Laissant inexpliquée cette prétention fondamentale, elle s'établit dans la contradiction. La seconde attitude est l'attitude *réaliste,* celle de la *connaissance* ouverte au réel sans rien exclure d'avance. Pour reprendre deux verbes d'E. Hocking : la première commence par *assumer* un postulat, la seconde, par *regarder* le réel. Celui qui assume pense, celui qui voit connaît (6).

Or la métaphysique de l'acte d'être « appartient certainement à la famille doctrinale des philosophies dont le premier acte n'est pas d'assumer, mais de voir, et cette décision initiale même n'est pas de celles qu'on assume, car la seule excuse qu'un philosophe puisse invoquer lorsqu'il assume, c'est précisément qu'il ne voit pas » (*ibid.*). Choisir la métaphysique de l'acte d'être, ce n'est donc pas faire un choix arbitraire, mais une option rationnelle. C'est, en fin de compte, prendre parti pour l'évidence et rester fidèle, à travers tout, à ce parti.

Cette fidélité découvrira, de manière de plus en plus distincte et profonde, que l'*être est,* qu'il est réel en vertu de son acte d'exister, qu'il est l'unité de l'existence et de l'essence. A cette unité, continue M. Gilson, sans remarquer que Leibniz parlait déjà comme lui, « tient la santé même de l'être, si du moins il est vrai qu'être « un être » soit « être » et qu'« être » soit nécessairement « être un être »... Bref, la réalité n'est ni un mystère totalement ineffable ni une collection de concepts réalisés (7), elle est un existant concevable, suspendu à un acte qui, bien que lui-même échappe à la représentation (8), n'é-

---

mais critique sa position en épistémologie. A vrai dire, nous croyons qu'au fond, pour M. Gilson, il n'y a pas d'épistémologie — entendez pas de critique *démontrant,* préalablement à la construction métaphysique, la *valeur* du concept premier d'exister en acte. Nous ne croyons pas, pour notre part, cette position incompatible avec la pensée maîtresse du P. Maréchal — pourvu que M. Gilson reconnaisse, dans la phénoménologie, l'enquête initiale dans laquelle prend naissance, pour la dépasser sans s'en séparer, la métaphysique proprement dite (cfr J. Maréchal, dans les *Mélanges Maréchal,* t. I, p. 178). Pour pouvoir accepter ceci, M. Gilson ne devrait-il pas reviser certaines de ses formules (pp. 19-20 et 327-328) ?

(6) *Op. cit.,* p. 305. L'exemple d'un philosophe de chez nous peut illustrer la différence entre « pensée » et « connaissance ». — Le 18 février dernier, l'Université libre de Bruxelles fêtait l'éméritat de M. Dupréel. Dans sa réponse, le vieil universitaire put se rendre un témoignage dont la bonhomie et la simplicité soulignaient l'émouvante grandeur : si, au cours de sa longue carrière, il découvrit quelque vérité, « jamais il ne le fit exprès »...

(7) Il serait plus exact de préciser : *univoquement* réalisés.

(8) Cette formule est précise à souhait : l'être est concevable analogiquement (comment, sinon, concevoir « l'étant » ?) ; il n'est pas représentable. Il nous semble, comme à M. Van Riet, que d'autres passages (surtout l'introduction sur le vocabulaire de l'être et le chapitre IX sur la connaissance de l'existence) sont moins précis. M. Gilson y propose une théorie du concept et du jugement qui

chappe pourtant pas à la connaissance intellectuelle, parce qu'il est inclus dans toute énonciation intelligible. Nous faisons plus qu'expérimenter l'existence, nous la connaissons dans le jugement d'existence et, à vrai dire, sans cette connaissance intellectuelle, nous ne saurions même pas que c'est elle que l'expérience sensible expérimente » (p. 299).

La métaphysique de l'acte d'être découvre, *au sein* de ce jugement d'existence, le primat de l'être sur l'essence et la transcendance absolue de la Bonté dont la présence créatrice nous constitue (p. 323). C'est pourquoi elle évite, et évite seule les écueils et les illusions. Elle dépasse, en effet, l'illusoire transcendance dont se grise le platonisme, la transcendance « séparée » d'un « au-delà de l'essence » qu'on évite soigneusement de concevoir, mais qui réussit toujours insidieusement à se laisser imaginer. Elle échappe aussi à l'échec de Wolff et de Hegel, comme à celui de Kierkegaard et des existentialistes. Elle n'opte ni pour la philosophie sans l'existence, ni pour l'existence sans la philosophie. Elle *ne renonce* pas à l'existence pour philosopher et conserve l'existence sans renoncer à la philosophie (pp. 320-321).

La métaphysique de l'acte d'être est une philosophie exigeante et difficile. La répugnance de la raison pour ce qui se dérobe aux prises du concept — plus exactement, pour ce qui transcende l'ordre de la représentation — invite sans cesse ceux mêmes qui se réclament de ses principes à transformer la métaphysique de l'être en une ontologie de l'essence (p. 321).

C'est pourquoi, par exemple, le thomisme de maint thomiste n'est pas celui de saint Thomas : « La raison n'aime pas l'inconcevable et, parce que l'existence l'est, la philosophie fait tout pour l'éviter. Que cette tendance naturelle de la raison affecte notre interprétation du thomisme, c'est inévitable. Celui même qui la dénonce avec le plus de force sait bien qu'il y va succomber » (9).

Reprochera-t-on à M. Gilson d'avoir, par moments, illustré lui-même la vérité de cette affirmation, par exemple en méconnaissant, nous l'avons signalé, le véritable caractère de l'analogie (10) ?

Il le fit, comme saint Thomas l'avait fait avant lui : le Docteur angélique ne pouvait échapper à la mentalité essentialiste du milieu où il vécut, « au platonisme » des auteurs dont il respecta profondément l'autorité, à la tentation rationaliste qui avait étourdi Abélard, qui devait égarer Ockham, en lui méritant, hélas, le nom de *Venerabilis Inceptor,* et qui guette peu ou prou tous les professeurs de philosophie.

Ce livre d'un philosophe resté historien de la philosophie ne démontre pas la thèse historique qu'il présente magistralement et que nous croyons parfaitement démontrable. M. Gilson ne prouve pas, ici, que le vrai thomisme est bien une métaphysique existentielle. Il fait plus et mieux. Avec une incomparable rigueur expérimentale, il vérifie *l'unité de l'expérience philosophique.* Par un cheminement intellectuel indépendant et extrêmement différent des leurs, sans le vouloir et peut-être sans s'en douter, il rejoint, en retrouvant le thomisme de saint Thomas, l'intuition foncière du P. Maréchal et le foyer de toute la philosophie blondélienne.

« L'attitude requise de toute pensée soucieuse de respecter l'existence, con-

---

nous paraît contestable, faute d'une notion exacte de l'*analogie* de l'être et de sa connaissance. Mais la mise au point se trouve, virtuellement, à d'autres pages : outre celle qu'on cite ici, voir les pp. 308, 313-314, 322, 323 et, particulièrement la p. 328, qui s'efforce de « cerner de plus en plus le mystère de l'existence à l'aide de concepts [analogiques!] dont on sait qu'il les transcendera toujours ».

(9) E. Gilson, *Le Thomisme,* 5e édit., Paris, 1944, p. 67.

(10) Cfr *supra,* n. 8.

clut M. Gilson (p. 321), exige une soumission au réel et impose une modestie dans la démarche, qui la rendront toujours impopulaire. »

Cette soumission, c'est la « conversion du devoir-être vers l'être nécessaire », le « renversement des termes du problème », que le P. Maréchal demande au philosophe parce que « la métaphysique est la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie qui n'est point un joug subi, mais un principe en terme de vie » (11).

Acheminer les esprits à cette soumission fut aussi le souci poignant de Maurice Blondel : « La logique de l'action cherche uniquement à découvrir un itinéraire qui permette à l'intelligence des doctes de rejoindre lentement et sûrement les hauteurs des humbles et des petits; elle les amène à un point de départ. Mais la lumière dont elle éclaire la route ne dispense personne de l'effort qui reste nécessaire pour y monter » (12).

Elle dispense moins encore de l'effort nécessaire pour travailler à partir de ce point de départ, pour continuer au XX^e^ siècle, à nos propres frais et à nos propres risques, le travail qu'osa tenter saint Thomas au XIII^e^ : « On l'a beaucoup commenté, mais fort peu suivi. La seule manière de le suivre vraiment serait de refaire son œuvre telle que lui-même la ferait aujourd'hui à partir des mêmes principes et d'aller plus loin que lui dans le même sens et sur la voie même qu'il a jadis ouverte... L'histoire de la philosophie n'est pas close; le récit de tant d'aventures courues par la pensée invite au contraire à en courir de nouvelles, et le moment est peut-être venu de tenter la plus belle » (pp. 321-322 et 328).

A. Hayen, S. I.

---

(11) *Mélanges Maréchal,* Paris-Bruxelles, 1950, t. I, p. 289.
(12) *L'Action,* 1^re^ édition, p. 474.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Réponse sur la validité du baptême dans certaines sectes. — (21-28 décembre 1949. — *A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 650).

Huic Supremae S. Congregationi a nonnullis Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis Ordinariis locorum propositum fuit dubium :

« Utrum, in diiudicandis causis matrimonialibus, baptismus in sectis Discipulorum Christi, Presbyterianorum, Congregationalistarum, Baptistarum, Methodistarum collatus, posita necessaria materia et forma, praesumendus sit invalidus ob defectum requisitae in ministro intentionis faciendi quod facit Ecclesia vel quod Christus instituit, an vero praesumendus sit validus, nisi in casu particulari contrarium probetur ».

Feria IV, die 21 decembris 1949.

Emi ac Revmi DD. Cardinales, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, proposito dubio respondendum mandarunt :

Negative ad primam partem; *affirmative* ad secundam.

Sequenti autem Feria V, die 22 eiusdem mensis et anni, Ssmus D.N.D. Pius, divina Providentia Papa XII, in solita Audientia Excmo P.D. Adsessori S. Officii impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit, confirmavit atque publicari iussit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 28 decembris 1949.

La question est nettement précisée : *quand il s'agit de causes matrimoniales, quelle intention faut-il présumer chez le ministre de certaines sectes qui emploient dans l'administration du baptême la matière et la forme requises ?*

La portée de la réponse, comme celle de la question, est déterminée par trois éléments : 1° Il s'agit d'une règle à appliquer dans l'*examen des causes matrimoniales*; 2° le doute porte sur la validité du baptême administré dans *cinq sectes* nommément *désignées*; 3° supposant que le ministre du sacrement a employé la matière et la forme requises, faut-il présumer l'invalidité du baptême *par défaut d'intention,* ou sa validité, sauf preuve du contraire dans les cas particuliers ?

I

La question se limite avec raison à l'examen des causes matrimoniales. Quand un doute positif raisonnable subsiste sur *le fait* de la réception ou la *validité* du baptême, celui-ci doit être réitéré sous condition, pour assurer le salut (si la personne désire vivre chrétiennement) ; b) pour assurer la réception valide des autres sacrements, surtout s'il s'agit des ordres sacrés.

Le Saint-Office n'a pas employé la formule : « *in ordine ad matrimonium* », plus large que « *in diiudicandis causis matrimonialibus* ». Le procès suppose toujours un mariage contracté; la formule « in ordine ad matrimonium » comprend aussi les cas de mariage à contracter. S'il s'agit de mariage à contracter entre une partie catholique et une autre baptisée dans une secte, sauf

certitude de la validité du baptême, l'Ordinaire fera usage de son pouvoir d'ajouter à la dispense de religion mixte celle de l'empêchement de disparité de culte *ad cautelam*, pour assurer la validité du mariage.

Il s'agit donc des doutes soulevés dans un procès matrimonial sommaire (can. 1990-1992) ou ordinaire (can. 1966-1989).

La présomption dont parlent la question et la réponse est une présomption simple (*iuris simpliciter*) et non *iuris et de iure* (can. 1825, § 2). La réponse ne contient aucune limite au mode de preuve du contraire, laquelle pourra donc être directe ou indirecte (can. 1826). Cette présomption vaudra aussi longtemps que la preuve du contraire n'aura pas été administrée.

Mais la réponse actuelle n'est-elle pas en contradiction avec le can. 1070, § 2 ? Parlant du mariage contracté entre un fidèle baptisé dans l'Eglise catholique ou converti et une personne non baptisée, le § 2 déclare : « Si cette partie, au moment du contrat, était généralement regardée comme baptisée ou si son baptême était douteux, il faut considérer, conformément au can. 1064, le mariage comme valide, jusqu'à ce qu'on ait prouvé avec certitude qu'une des parties était baptisée et l'autre non-baptisée ».

D'après l'opinion commune, le can. 1070, § 2 ne s'applique qu'aux mariages contractés avec disparité de culte entre un baptisé dans l'Eglise catholique ou converti et une partie non-catholique (§ 1). La réponse du Saint-Office vise les mariages entre non-catholiques, dont une partie au moins a été baptisée dans une des sectes énumérées. De plus, elle a pour objet uniquement la valeur de l'intention du ministre, quand il a employé la matière et la forme requises.

La présomption de validité du baptême jouera évidemment tantôt en faveur du lien matrimonial, tantôt contre lui. Mais dans le cas de *deux* conjoints baptisés dans l'une de ces sectes, ce n'est pas cette présomption qui empêchera l'application à la partie convertie du privilège paulinien. Déjà en 1925, nous défendîmes dans cette Revue (t. LII, p. 227 ss.) contre le Dr J. Donovan, C. M. (*The American Ecclesiastical Review*, t. LXX, 1924, p. 59 ss.; t. LXXII, 1925, p. 622 ss.) l'opinion que, dans le cas où il reste un doute positif raisonnable sur le baptême des *deux* conjoints, la partie qui se convertit ne peut pas bénéficier du privilège paulinien. La réponse du Saint-Office, 10 juin 1937 (*A.A.S.*, XXIX, 1937, p. 305) a confirmé notre opinion. Elle constitue un nouvel argument pour prouver que, dans ce cas, le Souverain Pontife ne peut faire usage de son pouvoir de dissoudre le lien naturel du mariage, s'exposant au danger probable de dissoudre un mariage sacrement et consommé. Il pourra évidemment arriver que la présomption de validité du baptême empêche, au for externe, un fidèle qui est libre, de contracter un nouveau mariage. Le cas sera vraiment rare si l'Ordinaire a soin de dispenser *ad cautelam* de l'empêchement de disparité de culte; il pourrait plus facilement se présenter quand les deux conjoints ont été baptisés dans une des sectes mentionnées. Même alors le cas se présentera bien rarement étant donné la valeur des motifs qui justifient la présomption et la liberté de l'attaquer dans des cas particuliers.

II

On sait combien sont nombreuses les sectes non-catholiques aux Etats-Unis. Sans doute la plupart se rattachent à un groupe déterminé d'après leur doctrine ecclésiologique, sacramentaire, eschatologique, etc. (1). Mais il s'est produit, au sein des groupes, un fractionnement allant jusqu'à plusieurs dizaines de « dénominations » différentes. Il était inutile de descendre dans le détail. La note caractéristique sera, dans tous les cas, le fait d'administrer le baptê-

(1) Cfr C. Fabricius, *Œcumenical Handbook of the Churches of Christ*, Berlin, 1927.

me avec la matière et la forme requises. Là où un doute sérieux demeure sur ce point, on est en dehors de l'objet de la réponse du Saint-Office.

Dans la question, il n'est pas fait mention du groupe anglican pur (anglo-catholiques; High Church, etc.); le baptême, administré par les ministres de ce groupe, est communément regardé comme valide, au point que souvent, en cas de conversion, on ne le renouvelle pas sous condition. Il est d'autre part des sectes qui n'admettent aucun sacrement, pas même le baptême (Christian Science, Armée du Salut, Quakers, etc.); il n'y avait pas lieu d'en parler.

Le doute proposé par quelques évêques américains porte sur le baptême conféré dans cinq sectes particulièrement importantes par le nombre de leurs adeptes et dont la plupart des ministres, suivant un rituel imprimé ou une pratique traditionnelle, emploient toujours la matière et la forme requises. Bien que la question vise les groupements américains, elle n'exclut pas les groupements étrangers, dans toute la mesure où ils se conforment au même rituel ou à la même pratique.

Qui a suivi depuis plus de vingt ans les controverses à ce sujet ne pourra s'empêcher de voir un autre motif du choix des sectes mentionnées. En effet, depuis 1924, le Dr J. Donovan, Recteur et professeur de théologie sacramentaire du Kenrick Seminary (St. Louis, Miss.) a mené une campagne assez ardente pour que les baptêmes administrés dans ces sectes fussent, dans les causes matrimoniales, présumés nuls par défaut d'intention chez le ministre (2). Quelques détails sur les sectes en question ne seront pas hors de propos (3).

Les *« Disciples du Christ »* se rattachent à la secte baptiste, parce qu'ils n'admettent que le baptême des adultes. On les appelle parfois « Campbellian » du nom de leur fondateur Campbell, né en 1788. D'origine presbytérienne, il se joignit aux Baptistes, puis s'en sépara en 1827. A son mouvement se rattache, sans en dépendre, la secte des *« Chrétiens »* ou de l'« Eglise chrétienne ». Au contraire, les membres de l'*Eglise du Christ* se sont nettement séparés des Campbelliens. Les Disciples du Christ admettent le baptême et la Cène; ils y voient deux rites religieux établis par le Christ (*Ordinances*). Le baptême suppose, chez celui qui veut le recevoir, la foi au Christ que le rite du baptême symbolise et achève; par lui, on se consacre au service du Seigneur. La secte compte environ 1.500.000 membres aux Etats-Unis (4).

Les *Presbytériens* sont des calvinistes puritains, dont le groupe fut fondé en Ecosse par Jean Knox en 1560. Leur nom indique qu'ils rejettent l'épiscopat; les fidèles sont régis par de simples prêtres, tous égaux entre eux. Trouvant

---

(2) Cfr *The Ecclesiastical Review,* LXX, 1924, p. 59 ss.; LXXI, 1924, p. 48 ss.; *N.R.Th.,* 1925, p. 227. — *The Ecclesiastical Review,* LXXII, 1925, p. 622 ss. — LXXV, 1926, p. 136 ss. (R. P. Schaaf, O.F.M.); *idem* : LXXVI, 1927, p. 496. — Nouvelle série d'articles, sur les différentes sectes, dans la même Revue, LXXXIV, 1931, p. 124 ss., etc. — *The homiletican and pastoral Review,* XLV, 1944-45, p. 838 ss., etc.

(3) En dehors des grandes encyclopédies, on consultera p. ex. Konrad Algermissen, *Konfessionskunde,* Hannover, 1939, qui reste un des meilleurs exposés des sectes chrétiennes actuelles. Adaptation italienne, Brescia, Morcelliana, 1944. — H. Bakker, *Stroomingen en Sekten van onzen tijd,* 3e druk, Utrecht, 1929. — R.-C. Crivelli, S. J., *I Protestanti in Italia,* Rome, 1936. — On trouvera dans Vacant et Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique,* II, 1, col. 337 ss. un aperçu bien documenté de la pratique du Saint-Siège au sujet du baptême conféré par un ministre hérétique. — Le R. P. Donovan signale plusieurs Rituels ou exposés doctrinaux sur les sectes en question. On consultera aussi le commentaire de la réponse du Saint-Office par le R. P. Beste, O.S.B., *The ministers Intention in Baptism,* dans *The American Ecclesiastical Review,* 1950.

(4) Les chiffres sont, semble-t-il, assez flottants. On distingue également entre adultes baptisés et membres inscrits, mais non baptisés.

l'Eglise Anglicane trop catholique, ils ont purifié son culte de toutes les solennités extérieures : vêtements liturgiques, autels, cierges, etc. Ici encore l'on rencontre une certaine diversité de sectes issues du presbytérianisme primitif. On estime le nombre des partisans à 3.000.000.

Une des sectes les plus connues issues du presbytérianisme est celle des *Congrégationalistes* ou *Indépendants*. Ils sont la forme démocratique du Calvinisme et excluent des communautés indépendantes toute autorité d'organisation, de culte et d'enseignement. Le chiffre de leurs adhérents atteint, dit-on, le million.

Les deux sectes suivantes sont, de loin, les plus importantes et les plus actives des Etats-Unis. L'une et l'autre y furent introduites par des protestants anglais; les Baptistes toutefois se rattachent aux Mennonites hollandais.

Les *Baptistes* sont d'origine calviniste, mais nient l'efficacité du baptême des enfants. Seuls les adultes peuvent recevoir le baptême qui s'administre par immersion. De nombreuses sectes sont issues de la branche principale. Elles ont d'ailleurs accepté un lien commun dans la *World Baptist Alliance* fondée en 1905. On trouvera souvent les Disciples du Christ rattachés aux Baptistes dans l'exposé des doctrines protestantes. En 1930, aux Etats-Unis, on comptait environ 8.800.000 adhérents adultes baptisés, ce qui correspondrait à environ 19 à 20 millions de membres.

Une des sectes américaines les plus influentes est certainement celle des *Méthodistes*. Son fondateur est John Wesley et elle remonte à une date proche de 1730. Son nom lui vient, paraît-il, de l'extrême méthode avec laquelle étaient réglées toutes les pratiques religieuses des premiers membres. La *Methodist Ecclesiastical Church* comptait en 1933, dans ses deux sections du Nord et du Sud, environ 10.000.000 d'adhérents adultes; on estime que cela représente au moins 20.000.000 de membres. Par sa doctrine, la secte méthodiste se rattache encore intimement à la théologie de l'Eglise Anglicane.

Comment le baptême est-il administré dans les différentes sectes ? Notons que les principales sectes protestantes aux Etats-Unis (comme en Angleterre) voient dans le baptême un rite sacré établi par le Christ (5).

Les Disciples du Christ ne suivent pas un rituel imprimé, mais ils se conforment cependant à une coutume rituelle. Le baptême se confère par immersion, sauf cas d'urgence ou de maladie, et avec la formule trinitaire. Mais celle-ci est souvent précédée d'une phrase qui exprime le sens et l'effet du baptême : « Comme suite à la confession de votre foi en N.S.J.C., vous êtes par cet acte baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (6). Cette formule correspond à celle qu'emploient généralement les Baptistes : « Sur la confession de votre foi en J.C.N.S. et pour obéir au divin commandement, je vous baptise (N.N.) au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen ».

Les Presbytériens américains ont un Rituel imprimé. Aucune doute n'existe sur l'usage de la matière et de la forme prescrites. Ceci est assez naturel puisqu'ils sont une secte calviniste. Mais les explications données dans le Rituel et les prières qui accompagnent l'administration du baptême contiennent une interprétation hérétique de ce sacrement.

Les Congrégationalistes sont, comme les Presbytériens, une secte calviniste et au sujet du baptême ils ne semblent pas avoir une doctrine particulière.

Les Méthodistes américains ont conservé en grande partie le rituel anglican. Leur explication du baptême accentue la note protestante qui n'est pas tout à fait exclue du rituel anglican. Ils admettent la validité et la nécessité

(5) Cfr *Evangelical Free Church Catechism*, Londres, 1898.

(6) « On the confession of your faith in our Lord, Jesus Christ, You are hereby baptized in the Name of the Father and of the Son and of the Holy Ghost ».

du baptême des enfants, se rapprochant ainsi dans une certaine mesure de la doctrine catholique. Dans l'ensemble aucun doute ne peut être élevé au sujet de l'emploi de la matière et de la forme requise.

III

La réponse du Saint-Office au sujet de l'intention du ministre dans les sectes susdites ne fait que répéter et confirmer une doctrine et une pratique traditionnelles.

Outre l'emploi de la matière et de la forme, la validité du baptême exige de la part du ministre l'intention, au moins générale, de faire *« ce que fait l'Eglise »* ou bien « ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ *a institué »*. Cette intention peut être explicite ou implicite. Elle n'est pas exclue par l'opinion erronée du ministre sur la nature et les effets du sacrement de baptême. Même si le ministre déclare avoir l'intention de poser un rite purement symbolique de la foi du fidèle et de son union au Christ, il peut garder l'intention d'agir ainsi parce qu'il croit que telle est l'institution du Christ et qu'il veut s'y conformer. Aussi l'Eglise a toujours admis la possibilité d'une intention suffisante chez un ministre hérétique ou même infidèle.

Pour ne point remonter au temps des hérésies ariennes ou donatistes, il suffit de citer le Concile de Florence (*Décret pour les Arméniens.* — Denz., n° 696) et le Concile de Trente (Denz., n° 860). Les Pères du Concile connaissaient et condamnaient explicitement les erreurs protestantes sur les effets du baptême (can. 6, De sacramentis in genere. — Denz., n° 849) ; cela ne les empêchait pas de reconnaître la validité du baptême administré par eux.

On avait demandé jadis au Saint-Office si les fidèles qui habitaient dans des pays protestants où le baptême est douteux devaient être considérés comme des infidèles, quand il s'agissait du mariage. Le Saint-Office répondit (17 nov. 1830. — *Fontes I.C.*, IV, p. 152) que, s'il s'agit d'hérétiques qui, d'après leur Rituel, emploient la matière et la forme essentielles, il faut présumer la validité du baptême.

Dans une *Instruction au Custode de Terre-Sainte* (30 janvier 1833. — *Fontes I.C.*, IV, p. 153), le Saint-Office précise et justifie sa réponse. « La validité du sacrement (de baptême) ne requiert pas l'intention appelée expresse ou déterminée, mais l'intention générique suffit, c'est-à-dire de *faire ce que fait l'Eglise* ou de faire *ce que le Christ a institué* ou *ce que font les chrétiens; tel* est l'enseignement commun des théologiens ». « L'Evêque doit éviter... de déclarer incertaine ou douteuse la validité du baptême pour le seul motif que le ministre hérétique qui l'a administré, ne croyant pas que les péchés sont effacés par ce bain de régénération, ne l'a pas administré pour la rémission des péchés et par conséquent n'a pas eu l'intention de le conférer comme il a été institué par le Christ... ». En effet S. Pie V a déclaré qu'il ne fallait pas rebaptiser les gens baptisés par les Calvinistes de France : « car l'erreur privée du ministre n'affecte pas la validité du sacrement, erreur sur laquelle prévaut l'intention générale de ce ministre de faire ce que le Christ a institué ou ce qui se fait dans la véritable Eglise du Christ ». Le Saint-Office insiste ensuite pour que l'on ne réitère pas le baptême, même sous condition, s'il n'existe pas un doute sérieux sur sa validité. Le Concile d'Evreux, en 1576, cité par le Saint-Office, déclarait la controverse tranchée par les paroles de S. Pie V ; celui-ci, dit-il, enseigne que, si le ministre emploie la matière et la forme avec l'intention générale de faire ce que le Christ a institué, le fait qu'il se trompe dans son interprétation particulière et dans son intention spéciale (singulari intentione) ne rend pas le baptême invalide.

L'Instruction du Saint-Office à l'Evêque de Seattle (Nesquallien, 24 janvier 1877. — *Fontes I.C.*, IV, p. 366 ss.) a une importance particulière par son

objet et par son ampleur. Il s'agit de la validité des baptêmes conférés par les Méthodistes « de cette région » et des mariages contractés selon leur rituel. Les Méthodistes de cette région avaient abandonné l'administration du baptême et ne l'avaient reprise que pour faire concurrence aux catholiques. Le Saint-Office déclare avoir réexaminé tous les travaux relatifs à cette question; aux textes déjà cités il en ajoute d'autres de S. Augustin, de S. Bellarmin, du Catéchisme romain, etc.

S. Bellarmin (*De sacramentis in genere,* I, ch. 27) remarque sagement que le Concile de Trente (Sess. VII, can. 11. — Denz., n° 854) ne nomme point le *but* du sacrement; il ne dit pas que le ministre doit vouloir (intendere) ce que l'Eglise *veut,* mais ce qu'elle *fait.* Or ce que l'Eglise fait ne signifie pas son intention, mais son action. On ne rebaptise pas ceux qui furent baptisés par des Zwingliens ou des Calvinistes « et pourtant nous savons que tous baptisent sans l'intention de la véritable fin qui est d'effacer le péché originel ».

Le Saint-Office rappelle l'Instruction qu'il a donnée au Vicaire Apostolique d'Océanie centrale (18 déc. 1872. — *Fontes I. C.,* IV, p. 327). On demandait : le baptême administré par ces hérétiques (Méthodistes) est-il douteux parce que manque l'intention de faire ce que le Christ a voulu, si le ministre a déclaré avant de baptiser que le baptême ne produit dans l'âme aucun effet ? « Rép. *Negative* : parce que l'erreur sur les effets du baptême n'exclut pas nécessairement l'intention de faire ce que fait l'Eglise ». — On donne la même réponse « si cette doctrine, sans avoir été citée au moment du baptême, a été souvent exprimée par le ministre et si cette doctrine est ouvertement enseignée dans cette secte ».

En d'autres termes, le fait que le Rituel contient au sujet du baptême des opinions hérétiques ou qu'elles soient exprimées dans les prières récitées avant ou après le baptême n'exclut pas l'intention de faire ce que le Christ a institué.

Il reste évidemment possible que le ministre exclue directement ou indirectement l'intention de faire ce que le Christ a institué. Ce serait le cas p. ex. si, ne croyant plus à la divinité du Christ, il excluait positivement tout caractère religieux à l'acte du baptême. La diffusion du modernisme parmi les ministres de certains pays pourrait justifier un examen sérieux de la validité du baptême administré par eux sans volonté aucune de se conformer à l'intention des fidèles sincères. Chez les ministres qui croient à la divinité du Christ, une semblable intention ne doit pas se présumer.

La thèse défendue depuis tant d'années par le Dr Donovan était à l'opposé de la réponse actuelle du Saint-Office. Le Recteur et Professeur du Kentick Seminary traitant du baptême administré précisément par les ministres des sectes en cause déclarait qu'il fallait le présumer invalide par défaut d'intention chez le ministre. Il en concluait d'abord la nécessité d'ajouter toujours la dispense de disparité de culte *ad cautelam* à la dispense de religion mixte afin d'assurer la validité du mariage. Ainsi présentée, l'exigence paraît quelque peu excessive. Mais nous sommes ici en dehors de la question et tout doute sérieux suffit à justifier cette manière d'agir.

Une conclusion bien plus grave était l'extension du Privilège Paulin aux cas où les deux époux avaient été baptisés dans une des sectes en question. Puisque ce baptême était présumé invalide, si l'un des conjoints se convertissait, il pouvait recourir à cette forme du Privilège de la foi. Nous avons dit ci-dessus ce qu'il fallait penser de cette manière de voir.

L'opinion défendue avec tant de constance par le Dr Donovan fut déjà combattue avec beaucoup d'érudition par le R. P. Schaaf. O.F.M. dans l'*Ecclesiastical Review* (t. LXV, 1926, p. 136 ss.; LXVI, 1927, p. 496 ss.). Discuter à nouveau en détail les assertions et l'argumentation du Recteur du Kenrick Seminary dépasserait de beaucoup les limites d'un simple commentaire. Nous

les résumerons brièvement et indiquerons le principe des réponses qu'on peut y faire.

Premier argument : les ministres des sectes en question professent au sujet de la nature et des effets du baptême une doctrine absolument erronée. Ils n'y voient qu'un symbole de la foi et de l'appartenance au Christ. Sauf preuve du contraire, il faut présumer qu'ils ont l'intention de *faire* ce qu'ils croient être un acte purement symbolique. C'est d'autant plus certain que, dans plusieurs sectes, les prières ou les exhortations qui accompagnent l'administration du baptême expriment clairement le sens donné à la cérémonie. « Comme suite à la confession de ta foi dans le Christ Jésus... je te baptise, etc. ». Cette intention particulière exclut l'intention générale de faire ce que le Christ a institué. Cela ressort également d'une enquête menée naguère auprès d'un certain nombre de ministres de ces sectes. Avec quelque variante d'expression ou quelque hésitation, ils ont répondu que leur intention n'était pas du tout de faire ce que fait l'Eglise catholique, mais qu'ils voulaient, en baptisant, poser un acte symbolique de la foi du fidèle déjà régénéré.

Les réponses antérieures du Saint-Office et les textes cités par lui ont déjà répondu à ce premier argument. Evidemment nous ne nierons pas la possibilité pour le ministre d'*exclure positivement* un rite régénérateur et source de la grâce. Mais nous ne pouvons concéder que l'erreur admise et même exprimée sur la nature et les effets du baptême exclue l'intention générale et prévalente de faire ce que le Christ a institué. Nous nous permettons de croire que les questions ont été mal posées et les réponses parfois mal interprétées. Si l'on demande à un ministre protestant s'il a l'intention, dans l'administration du baptême, de poser un acte religieux qui confère une grâce de régénération, qui nous fait participer à la vie du Christ, qui nous insère dans la vraie Eglise, il répondra évidemment : non. Mais en parlant ainsi nous croyons qu'il voudra signifier ce qu'il croit sur la nature et l'effet du rite qu'il pose.

A notre humble avis, l'unique question qu'il eût fallu poser était celle-ci : « Avez-vous l'intention, en baptisant, de faire ce que le Christ Notre-Seigneur a institué et ordonné de faire ? » (7) ; si l'on pose la question : « Avez-vous l'intention de faire ce que fait l'Eglise catholique ? » elle provoquera, pensons-nous, immédiatement la conscience de l'opposition totale entre *le sens* donné par elle et celui donné par le ministre au baptême et la réponse sera certainement négative, parce que la question sera mal comprise.

Un deuxième argument auquel le Dr Donovan donne un grand développement est tiré de la Constitution « *Apostolicae curae* » du 13 septembre 1893 (*Fontes I.C.*, III, p. 494 ss.) sur les ordinations anglicanes. Celles-ci ont été déclarées nulles parce que l'on avait supprimé du Rituel de l'ordination tout ce qui pouvait exprimer la foi au sacrifice et au sacerdoce. L'intention du ministre était, par là, clairement exprimée de ne point conférer un pouvoir de sacrifier, *d'exclure* ce qui est l'essentiel de l'ordination sacerdotale ; l'ordination était donc nulle. Or, le Rituel ou ce qui en tient lieu dans les sectes baptistes, etc., contient une doctrine et des prières qui expriment clairement la doctrine protestante du baptême et excluent de celui-ci son effet propre : la rémission du péché originel et la régénération dans le Christ. Ainsi est exclue de l'intention du ministre la volonté de conférer ce que le Christ a institué.

Il ne peut être question de commenter ici le texte de la Constitution « *Apos-*

(7) Dans un livre sur la doctrine des Disciples du Christ, par un membre de la secte (B.A. Abbott, *The Disciples. An interpretation.* Saint-Louis, 1924), toute une page est consacrée à l'énumération des textes du N.T. concernant le baptême. C'est *ce baptême* que les ministres veulent administrer, bien qu'ils se trompent sur le sens des textes allégués. Qui niera qu'ils veuillent dans ce cas faire ce que le Christ a institué et ordonné ?

tolicae curae ». Qu'il suffise d'indiquer une différence essentielle entre le rituel édouardien de l'ordination et celui du baptême dans les sectes en question. Dans le premier, remarque le Souverain Pontife, la *forme* a été *essentiellement* changée par l'omission intentionnelle de ce qui était requis pour exprimer la collation d'un pouvoir sacerdotal et l'existence d'un sacrifice; au contraire dans la forme du baptême, telle qu'elle existe généralement dans les sectes dont nous parlons, rien n'est modifié à la formule essentielle. Dans certaines formules, on trouve même après les mots : « A la suite de ta confession de foi dans le Christ Jésus » les mots : « *et pour obéir à l'ordre divin* ». Ne faut-il pas conclure que celui qui administre le baptême avec la matière et la forme requises pour obéir à l'ordre divin veut vraiment faire ce que le Christ a institué et voulu ? Dès lors le premier bout de phrase ne fait qu'exprimer son opinion sur la nature de l'acte qu'il va poser, mais ne donne point à son intention particulière une valeur d'exclusion de l'intention plus générale d'obéir au précepte du Christ en faisant ce qu'Il a institué.

Quand le Rituel anglican après un siècle compléta la forme de l'ordination, il n'existait plus en Angleterre d'évêque validement ordonné. Cela seul suffirait à déclarer nulles les ordinations subséquentes. La Constitution affirme que, même après ce changement, le rituel, tel qu'il était compris, ne permettait pas, en fait, de présumer une intention suffisante pour assurer la validité de l'ordination. La Constitution contient à ce sujet des paroles qui pourraient, à première vue, justifier l'argumentation du Dr Donovan et il en a fait largement usage. Sans vouloir minimiser la difficulté à résoudre, il reste d'abord que les réponses du Saint-Siège au sujet du baptême sont trop claires et trop constantes pour permettre de tirer argument, en faveur d'une opinion contraire, de certains mots de la Constitution. Ensuite, l'ordination suppose, outre la grâce sacramentelle, la collation d'un pouvoir, acte juridique auquel rien de semblable ne correspond dans le baptême.

Un troisième argument est tiré de l'importance donnée au rituel protestant du mariage dans certaines sectes pour l'interprétation du consentement. Si les formules employées font explicitement mention des textes de saint Mathieu, V, 32 ou XIX, 9 au sujet du divorce pour cause d'adultère, on pourra *parfois* légitimement présumer que la totale indissolubilité a été exclue du consentement. Ce serait, p. ex., le cas si, immédiatement avant ou après la prestation du consentement, on demande aux époux de promettre sous serment la fidélité et que dans la formule même du serment on fasse mention explicite de l'exception du divorce. Le Dr Donovan croit pouvoir tirer de là argument pour refuser la présomption de validité au baptême quand le rituel écrit ou coutumier fait mention expresse de l'opinion protestante sur le sens du baptême, excluant la production de la grâce et l'appartenance au Corps mystique du Christ.

Il suffira d'abord de constater que les réponses répétées du Saint-Siège admettent la présomption de validité du baptême malgré l'usage d'un rituel hérétique. Ensuite, il n'y a point parité entre le rôle du ministre dans la collation du baptême et celui des conjoints dans la prestation du consentement. Ceux-ci concluent un *contrat*. Si on confirme explicitement, avant la prestation du consentement, leur opinion erronée sur la solubilité du mariage en cas d'adultère, il sera assez naturel qu'ils prêtent le consentement avec cette restriction. L'erreur habituelle, maintenant clairement énoncée, pourra facilement provoquer *l'acte de volonté* qui *exclut* positivement l'indissolubilité. Le sacrement supposant essentiellement la validité du contrat et celui-ci dépendant de la volonté des parties, un élément intervient qui est tout à fait étranger au baptême. *Conclusions.* — La réponse du Saint-Office reste entièrement dans la tradition de sa doctrine et de sa pratique. Elle nous montre que, sur ce point, le Saint-Siège n'estime pas que l'évolution de la mentalité religieuse chez les

ministres des principales sectes protestantes aux Etats-Unis justifie une interprétation différente de leur intention dans l'administration du baptême.

La réponse laisse évidemment la porte ouverte à la démonstration de l'invalidité dans des cas particuliers plus ou moins nombreux, entre autres d'après la mentalité des ministres dans les sectes issues des sectes principales, mais séparées d'elles pour des motifs de doctrine ou de pratique. L'intention se trahira probablement par une certaine négligence dans l'emploi de la matière ou de la forme, déplaçant ainsi la question.

En disant: « *in diiudicandis causis matrimonialibus* », la réponse n'exclut pas un emploi assez fréquent de la dispense de disparité de culte *ad cautelam* quand un catholique contracte mariage avec un adhérent des sectes en question. Il s'agit alors d'assurer la validité du mariage à conclure.

Nous avons déjà dit pourquoi le recours au Privilège Paulin était exclu aussi longtemps que le baptême des *deux* conjoints restait douteux. Dès lors la réponse actuelle ne diminuera pas sensiblement le nombre des applications de ce privilège, mais elle ne les augmentera évidemment pas; au contraire.

La pratique semble montrer que dans les causes matrimoniales d'Outre-Atlantique, le doute porte beaucoup plus souvent sur *le fait* du baptême que sur sa validité. Très considérable est le nombre de parents qui ne font pas baptiser leurs enfants, soit parce que la secte n'admet pas le baptême des enfants, soit surtout pour leur laisser toute liberté de choisir plus tard l'une des dizaines de sectes qui solliciteront leur adhésion. Le résultat est que souvent ceux-ci ne reçoivent jamais le baptême soit qu'ils n'y attachent aucune importance, soit qu'ils s'inscrivent dans une secte qui n'admet pas même le baptême, p. ex. la *Christian Science*. Dans un grand nombre de cas on se voit dans la nécessité de prouver l'absence de baptême, donc un fait négatif. Quoi qu'il paraisse, c'est souvent beaucoup plus facile que de prouver une intention déterminée chez le ministre du baptême.

Rome. J. Creusen, S. I.

S. CONGREGATION DES SEMINAIRES ET UNIVERSITES

Lettre aux Ordinaires sur l'enseignement de la musique sacrée dans les séminaires. — (15 août 1949. *A.A.S.*, XLI, 1949, p. 618).

La liturgie, que le Pape Pie XII a définie, dans son encyclique *Mediator Dei*, comme étant le culte intégral du Corps Mystique de Jésus-Christ, s'exprime par le geste, la parole ou le chant. Parmi ces trois moyens d'expression, le chant est le plus fondamental parce que, mieux que tout autre, il permet à chacun de tenir un rôle irremplaçable dans l'action commune. Par ses dialogues, il dessine avec netteté la structure une et variée de l'assemblée liturgique. Mais, pour assurer au chant son efficacité unifiante, il importe que chaque membre de l'assemblée, le célébrant comme ses ministres, comme le chantre ou le simple fidèle, soit suffisamment instruit de ce qu'il doit chanter, pour s'exprimer avec art dans le rôle qui lui est réservé. L'Eglise n'a certes pas laissé cette éducation se faire au hasard. Les moyens qu'elle a proposés depuis Pie X pour rétablir dans toute sa splendeur la musique grégorienne, dont elle est si justement fière, ont abouti à nous libérer d'un genre musical de mauvais goût, inadapté aux cérémonies du culte, mais n'ont pas réussi à imposer partout, bien loin de là, surtout dans la masse des fidèles, son patrimoine de chants sacrés. Les foules sont-elles imperméables à la musique grégorienne ou bien les moyens proposés étaient-ils insuffisants ? Ni l'un ni l'autre. Seulement ces moyens n'ont pas été appliqués universellement. C'est pour-

quoi, vingt-cinq ans après Pie X, le Pape Pie XI reprenait le même enseignement dans la Constitution Apostolique *Divini cultus*, et en 1947, le Souverain pontife actuel consacrait une nouvelle fois les « sages et fermes prescriptions » de ses prédécesseurs dans *Mediator Dei*. Ces prescriptions s'adressent avant tout au clergé. Son rôle n'est-il pas de veiller à la splendeur du culte divin ? Pour bien le remplir, il doit donc connaître à fond tout ce qui s'y rapporte afin d'en instruire le troupeau qui lui est confié. Mais hélas, il en est trop parmi les prêtres, qui ignorent encore la valeur sociale du chant. A cause d'eux, la foule est freinée dans sa participation et le culte s'en trouve appauvri !

C'est ce que déploraient les documents pontificaux, c'est ce que répète après eux la lettre que la Sacrée Congrégation des Séminaires écrivait, le 15 août 1949, aux Ordinaires de tous les diocèses. Deux causes principales expliquent l'échec partiel des efforts tentés depuis une cinquantaine d'années : « le manque de professeurs compétents dans certains séminaires, et le manque de méthode ». Voilà pourquoi, il a paru bon à cette Congrégation de prendre les dispositions suivantes :

la musique sera inscrite parmi les branches obligatoires dans tous les séminaires et petits séminaires (i.e. depuis la première année d'humanités jusqu'à la fin des études théologiques) ;

l'enseignement, approuvé par l'Ordinaire, sera conforme aux instructions de Pie XI dans « Divini cultus » (n^os^ 1 et 2). Par conséquent, les futurs prêtres seront instruits « de la théorie et de la pratique du chant ainsi que de l'esthétique de la mélodie grégorienne et de l'art musical, de la polyphonie et de l'orgue » (1) ;

les heures consacrées à la musique seront inscrites au programme général des études. Pendant les vacances, exercices pratiques fréquents et, pour les philosophes et les théologiens, semaines d'études sur les questions essentielles de la Musique sacrée ;

examen en fin d'année comme pour les autres branches ;

un professeur compétent sera nommé dans tous les séminaires ; il prend sa place avec droits égaux au sein du corps professoral. La Sacrée Congrégation souhaite que les meilleurs d'entre eux aillent se former à l'Institut Pontifical de Musique Sacrée, comme le désirait Pie XI.

Ces prescriptions entraient en vigueur dès le début de cette année scolaire.

En Belgique, les Evêques ont nettement favorisé la formation musicale de leurs séminaristes. C'est ce qui explique l'extension rapide du renouveau liturgique dans bon nombre de paroisses. Parmi les petits-séminaristes et les élèves des collèges de l'enseignement secondaire, il reste beaucoup à faire. Cette tâche importante, il faut l'entreprendre non seulement par obéissance au Saint-Siège mais aussi par respect des futurs prêtres ou de l'élite future de nos paroisses dont la formation complète nous est confiée. Dans les collèges principalement, les compétences font défaut. Pour réussir il faudra lutter encore longtemps contre bien des préjugés. Pour vaincre ces préjugés et répondre aux objections classiques (surcharge des programmes, etc...), qu'on lise l'article de M. A. Gabet, *Le problème de l'enseignement musical dans les séminaires* dans la revue « Musique et Liturgie », n^os^ 6-7-9-10-12.

Que les séminaristes se livrent à l'étude de la musique sacrée avec un zèle tout apostolique en se persuadant que l'Eglise met à leur disposition un moyen indispensable pour reconstruire la « communauté des fidèles » autour de la vie paroissiale, cellule fondamentale de la vie chrétienne.

Léon Rinen, S. I.

---

(1) Cfr texte et commentaire de la Constitution Apostolique *Divini cultus* dans la *N.R.Th.*, 1929, t. LVI, pp. 321 à 334.

BIBLIOGRAPHIE

Mélanges Marcel Viller (1880-1899-1949). Toulouse, Revue d'Ascétique et de Mystique, nos 98-100, 1949, 25 × 16 cm. Prix : 750 frs français.

La *Revue d'Ascétique et de Mystique* consacre au R. P. Marcel Viller, à l'occasion de son jubilé de cinquante ans de vie religieuse, un volume de *Mélanges,* qui forme les fascicules d'avril à décembre 1949 de la revue. Professeur d'histoire ecclésiastique puis d'histoire des dogmes au scolasticat d'Enghien, professeur de philologie à l'Institut Oriental, à Rome, le P. Viller s'est surtout spécialisé dans les questions de spiritualité. Outre son ouvrage sur *La spiritualité des premiers siècles chrétiens,* traduit en allemand en 1939, il a publié de nombreux articles et recensions notamment dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* et dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* de Louvain. Mais son œuvre capitale est le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* dont il fut dès le début et dont il reste l'animateur.

Le nombre et la qualité des savants qui ont voulu apporter leur contribution à ces *Mélanges,* montre assez quelle réputation le P. Viller s'est acquise : religieux de tous Ordres, prêtres séculiers, laïcs, professeurs de séminaires ou d'universités, comme Mgr Cristiani, M. Bardy, M. Draguet, notre regretté P. de Ghellinck, le P. Pinard de la Boullaye, M. Pourrat, Dom Leclercq, le R. P. de Meulemeester, etc. La *Nouvelle Revue Théologique* tient à joindre son modeste et fraternel hommage à ceux de tant de savants éminents et à exprimer au vaillant jubilaire toute sa respectueuse sympathie.

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

M. Meinertz. — *Einleitung in das Neue Testament.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek, 5e édit., Paderborn, Schöningh, 1950, 24 × 17 cm., 354 p. Prix : 15 Marks.

L'*Einleitung* de M. Meinertz compte parmi les meilleures introductions catholiques au Nouveau Testament; nous avons tâché de le montrer en 1934, p. 307, à propos de la 4e édition : clarté et concision, sens critique pénétrant, vaste information, autant de qualités qui frappent à chaque page. La 5e édition, paraissant après 16 ans, n'est pas un remaniement profond, mais plutôt une mise à jour, portant surtout sur la bibliographie et, éventuellement, sur les nouveaux aspects de la recherche. Assez souvent l'auteur a abrégé, condensant son exposé, omettant des détails ou des remarques en petit texte, qui lui semblent à présent accessoires : par exemple, p. 39, dans la description des manuscrits grecs onciaux du Nouveau Testament, l'auteur s'est borné aux traits essentiels. En revanche, évidemment, il signale maintenant, p. 37, les papyri Chester Beatty et le papyrus Ryland publié par Roberts. Dans l'ensemble, l'ouvrage a gardé sa physionomie d'autrefois; l'auteur a simplement procédé par insertions discrètes, de-ci de-là, de recherches et résultats nouveaux et de références bibliographiques. P. 45, note 3, à l'édition du Diatessaron arabe de Ciasca (1888), il eût fallu substituer ou ajouter celle du P. Marmardji, O.P. (1936); p. 45, note 2, l'édition du Diatessaron de Liège de Plooj est continuée après la mort de l'éditeur par C. A. Phillips : le 5e fascicule a

paru en 1938; les commentaires de la collection « Verbum salutis » (Huby, Bonsirven, etc.) aussi que ceux de la Sainte Bible de Letouzey (Pirot, Braun, Buzy, etc.) auraient mérité d'être mentionnés. Les planches en fin de volume sont renouvelées; on nous donne entre autres un spécimen du papyrus Ryland et un autre des papyri Chester Beatty. J. Levie, S. I.

Simon-Prado, C.ss.R. — *Praelectiones biblicae.* Turin, Marietti; Madrid, El perpetuo Socorro, 1947-1950, 22 × 15 cm.

Propaedeutica biblica sive introductio in universam scripturam. 6e édit., 466 p.

Vetus Testamentum. I : *De sacra veteris testamenti historia.* 5e et 6e édit., xvi-714 p.

II : *De veteris testamenti doctrina sive de libris didacticis v.t.* 4e édit., xvi-494 p.

Novum Testamentum. I : *Introductio et commentarius in quattuor Iesu Christi Evangelia.* 7e édit. Par G. G. Dorado, C.ss.R., xliv-1066 p.

Novum Testamentum. II : *Introductio et commentarius in actus apostolorum, Epistolas et Apocalypsim.* 6e édit., xxxiv-528 p.

Les « Praelectiones biblicae » des Pères Simon († 1924) et Prado sont bien connues de nos lecteurs; il nous suffira de rappeler les nombreux comptes rendus consacrés ici soit aux *Praelectiones biblicae* (1923, p. 558; 1925, p. 341; 1931, p. 663; 1935, p. 979; 1936, p. 759; 1945, p. 1121), soit à l'édition abrégée de l'ouvrage : *Praelectionum biblicarum Compendium* (1945, p. 1220; 1948, p. 541). Ces Praelectiones, rédigées en latin — ce qui devient de plus en plus rare pour les manuels bibliques —, se recommandent par une excellente présentation pédagogique, une science solide et bien assimilée, une vaste érudition. La tendance est très conservatrice; à notre avis, surtout pour l'Ancien Testament, trop conservatrice; mais la manière est généralement irénique et sans anathèmes pour les avis différents. Tout cela ayant été exposé ici à maintes reprises, nous n'avons plus à y insister. Mais il importe de signaler deux choses : d'abord le grand effort fait par la Maison Marietti pour donner aux volumes une attrayante présentation typographique (en ces temps qui restent si difficiles pour l'Italie, ce mérite est appréciable); ensuite, les transformations très marquées de certains volumes par l'auteur; la plus importante est la suivante : le psautier tout entier, selon le nouveau texte latin, est introduit dans le IIe volume du Vetus Testamentum, en s'inspirant des notes critiques et des plans de l'édition de l'Institut biblique; les psaumes apparaissent groupés selon un ordre logique (Dieu — Le Messie — L'homme) et avec des notes théologiques, ascétiques ou homilétiques du P. Prado. J. Levie, S. I.

*R. Knopf, H. Lietzmann, H. Weinel. — *Einführung in das Neue Testament.* Bibelkunde des Neuen Testaments. Geschichte und Religion des Urchristentums. 5e édition. Coll. Töpelmann. Die Theologie im Abriss, 2. Berlin, Töpelmann, 1949, 23 × 17 cm., xvi-444 p. Prix : 21,80 marks.

Composée au lendemain de la première guerre mondiale par R. Knopf, pour répondre aux nécessités immédiates des étudiants en théologie protestante durant la crise économique allemande, cette « Einführung in das Neue Testament » se trouva être, par sa concision, sa richesse de contenu et son exactitude philologique, un instrument de travail pratique et solide. La mort de l'auteur ayant suivi de près la sortie de presse de son livre, les éditions sui-

*Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

vantes furent publiées par H. Weinel et H. Lietzmann. Nous avons analysé dans cette revue en 1931 (p. 665-666) la 3e édition; nous en avons dit la grande érudition et les réelles qualités pédagogiques en même temps que nous tâchions d'en caractériser l'esprit, nettement apparenté au *protestantisme libéral*; l'ouvrage était dès l'origine et reste le représentant fidèle des positions critiques considérées comme acquises par le protestantisme libéral allemand au début du XXe siècle. L'édition présente (5e) n'est qu'une réimpression de la 4e (1934); l'exigence d'une publication immédiate de ce manuel pour les étudiants n'a pas laissé le temps d'une mise au point englobant le travail de ces 16 années; tout au plus, de-ci de-là a-t-on précisé quelques indications bibliographiques. Mais de la 3e (1930) à la 4e édition (1934), la révision avait été approfondie; elle respectait l'œuvre primitive, section par section et paragraphe par paragraphe, mais à chaque page on remarquait des retouches ayant pour but soit une concision plus marquée soit une exactitude plus rigoureuse. L'exécution typographique de cette 5e édition est très bonne; les caractères latins ont heureusement pris la place de l'écriture gothique. J. Levie, S. I.

D. W. Bauer. — *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* 4e édit. Fascicules 1-3. Berlin, Töpelmann, 1949-50, 28 × 19 cm., 480 col. Prix : 4 marks par fascicule.

On doit se réjouir vivement de voir entreprendre une 4e édition du remarquable dictionnaire du Nouveau Testament de W. Bauer. La revue avait souligné en 1936 (p. 1171) la richesse et l'exactitude de la documentation de la 3e édition, le sens historique pénétrant de l'auteur, la belle présentation typographique. La 4e édition n'est en aucune façon une simple réimpression; dès la première page, on constate les nombreuses additions, précisions, références bibliographiques nouvelles, etc. L'article ἀγάπη, avec sa traduction « die Liebe », commençait en 1936 par les mots : « ein gesicherter Beleg aus dem Heidentum fehlt bis jetzt »; c'est devenu en 1949 : « ein gesicherter Beleg aus dem Heidentum fehlte lange... Jetzt haben wir eine zweifellos heidnische Inschrift (Suppl. épigr. Gr. VIII, 1937, 11,6 III n). On pourrait multiplier les exemples semblables. L'auteur insiste dans son avant-propos sur l'effort personnel qu'il a fait depuis 1936 pour lire lui-même systématiquement tous les textes grecs (auteurs, inscriptions, papyri) susceptibles d'enrichir ou de préciser quelque article de son dictionnaire, tout en suivant de près les travaux ou articles paraissant sur ce sujet ou des sujets connexes. La condensation typographique est la même que dans la 3e édition, voire un peu plus serrée encore, tout en laissant le texte très lisible. Le dictionnaire comprendra 10 fascicules dont 3 ont paru déjà (α-ἔνέχω) à intervalles rapprochés, chaque fascicule coûtant 4 Mk. Nous aurons l'occasion, à la parution des fascicules suivants, de revenir à certains aspects de ce travail de haute valeur. J. Levie, S. I.

THEOLOGIE HISTORIQUE

Epoque patristique

Ptolémée. — *Lettre à Flora.* Texte, introduction, traduction et commentaire de G. Quispel. Coll. « Sources chrétiennes ». Série annexe de textes non chrétiens. Paris, Edit. du Cerf, 1949, 20 × 13 cm., 102 p. Prix : 280 frs.

Document d'une étendue très modeste mais de grande importance pour la connaissance et l'interprétation du gnosticisme occidental valentinien, la *Lettre* de Ptolémée à Flora, qui nous est rapportée dans le *Panarion* de saint Epiphane, méritait sa place en annexe à la collection *Sources chrétiennes*. Nous en possédions déjà une bonne édition critique de Holl, dans ses *Epiphanius' Werke,* des *Griechischen christlichen Schriftsteller*; M. Quispel, cependant, le

présent éditeur, estime devoir s'en tenir plus fidèlement que M. Holl à certaines leçons du principal mss (*Vatic. gr.* 503), parfois contredites par le mss de Venise (*Marc. gr.* 125) de 1057. Son texte reflète donc une tendance plus conservatrice. La confrontation et la discussion des deux éditions pourraient faire l'objet, ceci soit dit en passant, d'un excellent exercice pratique de séminaire. L'introduction offre aussi des considérations assez personnelles de M. Quispel sur la manière de comprendre et d'expliquer la tendance religieuse de Ptolémée, en particulier sur l'idée qu'il se fait de l'auteur de la Loi, le Démiurge. Pour Ptolémée, estime M. Quispel, c'est la possession par le Démiurge de « germes spirituels » mais à l'état imparfait, qui lui a permis d'édicter ce qui est bon et pur mais imparfait dans la Loi, et sera perfectionné et complété ensuite par le Christ. La chose n'est pas exprimée dans le texte, c'est une hypothèse que construit M. Quispel, en vertu du système valentinien. Obtiendra-t-elle l'adhésion ? Nous laissons à d'autres, plus compétents, le soin d'en décider. Quoi qu'il en soit, son livre n'est pas, il s'en faut de beaucoup, une simple réédition « stéréotypée ». Il témoigne d'esprit critique, de vigueur et d'originalité de pensée, que nous aimons à souligner et louer.

Ch. Martin, S. I.

C. Bonner. — *The Homily on the Passion by Melito bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel.* Coll. « Studies and Documents », XII. Londres, Christophers, 1940, 25 × 16 cm., x-202 p., 2 pl.

Parmi les derniers textes découverts qui intéressent la littérature chrétienne des premiers siècles, il y a lieu de mentionner l'homélie sur la Passion de Méliton de Sardes, que M. C. Bonner a éditée dans les *Studies and Documents.* L'éditeur a publié son texte sous deux formes : en édition diplomatique, reproduisant le texte tel qu'il apparaît sur le papyrus utilisé, sans séparation de mots, accents, ou correction aucune, et en regard une édition critique selon les normes courantes. Le papyrus appartient partie à la collection Chester Beatty et partie à l'Université de Michigan. Ce papyrus contient la fin du Livre d'Enoch (que M. Bonner a déjà publié dans un précédent fascicule des *Studies and Documents*), puis, sous le titre « Meliton », l'homélie substantiellement complète qui lui est attribuée tant par ce témoin (qui date vraisemblablement des IV^{e}/V^{e} siècles), que par des citations grecque et syriaque. Le papyrus contenait enfin encore trois fragments de feuillets; un de ces fragments a pu être identifié et complété par M. Bonner, grâce à une citation qu'on en trouve chez Clément d'Alexandrie, qui le considère comme un fragment d'Ezéchiel. Il ne peut être question que d'un apocryphe, car le texte diffère du texte du livre canonique d'Ezéchiel. M. Bonner a également publié ces fragments, si bien qu'aujourd'hui la totalité du papyrus est éditée. Quoi qu'en pense un critique récent, M. Nautin (*Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XLIV, 1949, p. 430-438), il n'y a pas jusqu'ici de raison sérieuse de mettre en doute l'attribution de l'homélie à Méliton. Ses caractères internes ne peuvent la ranger parmi les homélies postérieures au IV^{e} siècle; elle présente également de nombreux points de contact avec l'homélie sur la Pâque attribuée à Hippolyte de Rome, homélie qu'on ne peut rejeter en aucune manière au delà du milieu du troisième siècle; rapprochement ou parenté entre homélies ne veut d'ailleurs pas nécessairement dire rapports directs ou filiation. Sur la ligne générale de la réponse au problème nous sommes d'accord avec M. Bonner, et maintenons son avis, quelles que soient les attaques que M. Nautin ait dirigées contre lui.

Ch. Martin, S. I.

H. G. Meecham. — *The Epistle to Diognetus.* Manchester, Manchester University Press, 1949, 22 × 15 cm., xii-166 p. Prix : 18 sh.

M. Meechan a soumis l'Epître à Diognète à un nouvel examen d'ensemble : but, auteur, date, intégrité, caractères stylistiques et littéraires, contenu et pensée, relations avec la Bible et les autres témoins de la littérature chrétienne contemporaine. Enfin, il l'a rééditée une fois de plus, en la dotant d'une tra-

duction anglaise et d'amples commentaires. Quelles sont les conclusions auxquelles ont abouti ses consciencieuses recherches ? Elles ne diffèrent guère, en fin de compte, des résultats souvent négatifs, que la critique avait atteints jusqu'ici. Ses conclusions sont traditionnelles. La remarque vaut tout particulièrement pour ce qui est de l'attribution de l'écrit à un auteur déterminé. M. Meecham admet, comme c'est généralement le cas, la distinction complète entre les dix premiers chapitres dont l'auteur est vraiment incertain et les deux derniers, auxquels on peut, avec probabilité selon dom Connolly, fixer le nom d'Hippolyte, si vraiment il faut y attacher le nom d'un auteur nommément connu par ailleurs. Dans un de ses excursus, M. Meecham rejette, et avec raison, nous semble-t-il, l'identification que fait dom Andriessen, de l'apologie de Quadratus avec l'épître à Diognète. On pourra difficilement reprocher au Dr Meecham de n'avoir pas donné à son étude toute l'ampleur d'information désirable. Son œuvre constitue une somme complète de ce que l'on a dit et prononcé au sujet de la Lettre à Diognète; elle condense tous les jugements et tous les arguments portés jusqu'ici et, si le ton de l'auteur paraît être le plus souvent uniquement celui de l'informateur qui expose plutôt que celui du juge qui tranche, nous ne lui en voudrons pas, persuadé qu'après tout, après tant de recherches exécutées par ses prédécesseurs une décision vraiment neuve et surtout autorisée a peu de chance de s'imposer. C'est la voix de la sagesse que M. Meecham nous a fait entendre. Il y a en cela même un mérite auquel ne peuvent pas toujours prétendre ceux qui publient.

Ch. Martin, S. I.

Clément d'Alexandrie. — *Le protreptique.* Introduction, trad. et notes de Cl. Mondésert, S. J. Coll. « Sources chrétiennes », 2. 2e édit. Paris, Edit. du Cerf, 1949, 20 × 13 cm., 214 p.

La seconde édition du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie dénote un enrichissement et un progrès important par rapport à la première (cfr *N.R.Th.*, LXVII, 1940-1945, 715). Elle offre le texte grec que M. Plassart, professeur à la Sorbonne, s'est chargé de reconstituer. Tâche facile pour l'essentiel puisqu'il disposait à cette intention de l'excellente édition du *Corpus* de Berlin par Stählin, et de tout son apparat critique. Inutile donc de parler de variantes importantes, mais l'état de la tradition manuscrite laisse souvent à l'éditeur le choix entre des variantes de valeur égale, et, en fin de compte, c'est sur un critère subjectif de goût, de tendance littéraire ou de sens religieux ou théologique, que se décide le choix final. La collection *Sources chrétiennes* se rapproche ainsi de plus en plus, pour le but, la méthode et la présentation, de la *Collection Budé,* et l'on sait tous les avantages que cette collection présente pour la consultation facile des auteurs profanes.

Pour ce qui est de la valeur intrinsèque du *Protreptique* lui-même, nous n'avons pas à revenir longuement sur le sujet. On sait suffisamment l'intérêt qu'il présente non seulement pour l'étude de la théologie et des idées chrétiennes, mais encore pour la connaissance du monde antique. C'est un des écrits dont la lecture s'impose à quiconque veut toucher d'un peu près — et goûter — l'humanisme chrétien de l'Ecole d'Alexandrie. Malgré son plan assez lâche et son développement parfois diffus, l'ouvrage se présente comme une œuvre de premier plan, tant au point de vue de la pensée et, par moments, de la piété chrétiennes que de la littérature antique. Ch. Martin, S. I.

H.-Ch. Puech. — *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine.* Coll. « Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion », LXI. Paris, Editions Civilisations du Sud, 1949, 19 × 14 cm., 198 p. Prix : 700 frs franç.

Ce livre reproduit, sans grands changements, le texte de deux conférences données à Rome en 1946, sur la vie et l'enseignement de Mani. L'intérêt de ces pages lisibles, suivies de notes extraordinairement denses (leur étendue dépasse celle des deux conférences elles-mêmes) réside en particulier dans le fait que l'auteur a tenu compte des nombreuses découvertes de textes manichéens faites depuis une vingtaine d'années et qu'il possède l'art de détacher,

dans son exposé, l'essentiel du secondaire. La biographie de Mani y a gagné une netteté de lignes qui, sans être arrivée à la clarté parfaite, marque toutefois un progrès notable sur le passé. Parmi les observations de M. Puech, soulignons les suivantes : la chronologie du fondateur, tout d'abord : naissance en 216; en 228/229 premières révélations, en 240/241 les révélations décisives suivies de la grande activité missionnaire; en 277, enfin, son arrestation et son supplice, sa « staurosis » selon le langage de la secte, sous Bahram I. En ce qui concerne l'extension du manichéisme, M. Puech se montre réservé pour ce qui est de la filiation manichéenne des Pauliciens, et des Bogomiles, eux-mêmes précurseurs des Cathares et Albigeois. Il caractérise la religion de Mani par les traits suivants : son universalisme de principe, d'où l'esprit missionnaire de ses adeptes; ses Ecritures dues au fondateur lui-même; son caractère de gnose, de religion de salut par la connaissance; quant aux éléments essentiels de sa doctrine : l'opposition radicale des deux principes englobant toutes choses : du Bien et du Mal, de la Lumière et des ténèbres, opposition réalisée dans les « Trois Temps » : d'abord chacun parfaitement séparé de l'autre, puis mêlé à l'autre (la chute) et enfin la libération du principe du Bien par une ascèse sévère (la lutte pour le salut). Cette lutte est décrite dans une mythologie et une cosmologie propres à l'époque, mais le fond de la doctrine qui est de tous les temps ne manque pas d'un certain tragique mêlé de grandeur. Ch. Martin, S. I.

ATHANASIUS. *Redevoeringen tegen de arianen.* Traduction de C. J. DE VOGEL. Coll. « Monumenta christiana », (1re série) 2e partie. Utrecht, Het Spectrum, 1949, 21 × 14 cm., LXVIII-326 p. Prix : 11,50 flor.

Le second volume des *Monumenta christiana* publie la traduction néerlandaise des trois *Discours* (authentiques) *contre les Ariens* de S. Athanase. L'intérêt de cette édition est double : elle livre au grand public néerlandais, pour la première fois, une des œuvres les plus représentatives de la théologie athanasienne et de la polémique arienne; de plus, son Introduction, écrite par une protestante, depuis lors convertie, mais alors déjà sur la voie du retour, est révélatrice d'une mentalité religieuse en pleine évolution et dont il est intéressant de constater les traits essentiels. Ces pages s'adressent tout autant aux protestants qu'aux catholiques, et ce qui en elles est remarquable, c'est que, bien qu'écrites en période protestante, elles n'ont eu à subir aucun remaniement de quelque importance par le passage de l'auteur au catholicisme. La pensée religieuse de celle-ci était donc déjà fermement établie à cette époque. Et il n'est pas douteux que le contact avec la forte personnalité théologique d'Athanase n'ait puissamment contribué à la familiariser insensiblement à la dogmatique catholique.

Pour ce qui est de la traduction et de la présentation de l'œuvre, nous pourrions reprendre à notre compte presque complètement ce que le R. P. de Ghellinck avait dit du premier volume de la collection (cfr *N.R.Th.*, t. 72, 1950, p. 99) : la traduction est aisée, malgré les difficultés techniques de la langue théologique et les obscurités du texte grec par endroits. La présentation du livre est agréable, et la division en chapitres avec titres et sous-titres facilitera la lecture. Et surtout l'impression, d'une propreté méticuleuse, mérite tout éloge. Ces qualités extérieures, jointes à celles du fond, contribueront, pour leur part, à assurer le plein succès de ce second volume de la collection, décidément bien lancée. Ch. Martin, S. I.

Dom D. AMAND. — *L'ascèse monastique de saint Basile.* Essai historique. Maredsous par Maredret, Editions de Maredsous, 1949, 24 × 16 cm., XXVI-364 p.

La doctrine spirituelle de saint Basile a déjà donné lieu à de nombreuses études, celles de Clarke, Dörries, Humbertclaude, Kranich, Morison, notamment. Malgré tout, dom Amand n'a pas hésité à reprendre le sujet, en le limitant d'ailleurs à un point assez précis : « Dans ce travail, je me suis borné à

décrire le plus objectivement possible les doctrines fondamentales de l'ascèse monastique de Basile » (p. VI). Il s'agit de la « doctrine spirituelle » régissant la vie monastique (non de ses règlements et de ses pratiques), et non pas jugée du point de vue ascétique mais simplement décrite selon sa réalité historique. Formant un tout étendu et cohérent, cette doctrine n'a pu être comme le produit d'une génération spontanée. Aussi l'auteur l'a-t-il tout d'abord étudiée dans ses sources : l'empreinte familiale et son instruction foncièrement chrétienne, l'influence de la Bible, placée au-dessus de tout, d'Origène, des mouvements monastiques égyptien et syrien, de l'évêque Eustathe de Sébaste, des principes philosophiques de ses maîtres athéniens, en particulier des néoplatoniciens, tels sont les éléments principaux qui ont contribué à modeler l'âme religieuse de Basile.

Dom Amand passe ensuite à la description détaillée de la doctrine ascétique de saint Basile. Inutile de nous étendre longuement sur ce point : elle ne diffère pas, pour l'essentiel, des doctrines traditionnelles de l'Eglise. On en soulignera plutôt avec Dom Amand certaines particularités : sa tournure philosophique qui porte saint Basile à rechercher en tout les causes profondes; son rigorisme moral intransigeant et radical, qui se manifeste en particulier par sa théorie de l'extrême gravité de tout péché; l'insistance sur la « vie commune » et ce qu'elle implique; enfin, le dualisme et l'opposition radicale, métaphysique pourrait-on dire, entre l'âme et le corps, conception néo-platonicienne, et qui a pour corollaire la lutte sans répit pour exténuer le corps et l'anéantir autant qu'il se peut. Pour bien mettre en lumière ce fait, dom Amand n'a pas hésité à éditer, en appendice, la traduction française du *Traité de l'abstinence de la viande* de Porphyre si caractéristique à cet égard.

Ce livre a supposé un gros travail de dépouillement des textes basiliens, dont il reproduit d'ailleurs bon nombre in extenso. Dom Amand présente lui-même son œuvre comme un essai qui a encore besoin d'études ultérieures pour arriver à sa perfection. Nous devons en tout cas le remercier d'avoir souligné, comme il l'a fait, la part des influences philosophiques néoplatoniciennes dans la formation ascétique de Basile. Mais son exposé aurait gagné, nous semble-t-il, en vigueur de présentation, si son style s'était révélé plus ramassé, plus concis, et par endroits plus littéraire. Ch. Martin, S. I.

ST. AUGUSTINE. — *The Greatness of the Soul. The Teacher.* Traduction et notes de J. M. COLLERAN, C.SS.R. Coll. « Ancient Christian Writers », 9. Westminster (Maryland), The Newman Press, 1950, 22 × 15 cm., 256 p. Prix : 3 dollars.

La collection des *Ancient Christian Writers* croît avec une régularité exemplaire. Le tome 9 contient la traduction de deux œuvres de saint Augustin, œuvres mineures, d'allure philosophique, mais qui ne manquent pas cependant d'intérêt : le *De quantitate animae* et le *De magistro*. La première, au plan assez équilibré, est un traité de psychologie dans lequel saint Augustin, tout en montrant l'immatérialité de l'âme, explique cependant qu'elle puisse posséder une quantité virtuelle, par exemple plus de justice, de bonté; de plus que la grandeur de son activité n'est pas liée à l'extension ou à la grandeur du corps, que celle-ci, pas plus que la sensation, n'implique la corporéité de l'âme, etc. Le second ouvrage, le *De magistro,* est en somme un traité de la connaissance. Saint Augustin commence par s'étendre sur la parole : sa nature, les mots ou signes qui l'expriment; pourtant ces mots restent insuffisants pour atteindre la vérité, si Dieu ne la communiquait pas. Dieu est le seul maître de l'homme, de qui celui-ci apprend, et les mots ne sont qu'un moyen d'exprimer la vérité que Dieu communique. Dieu nous instruit par l'intérieur, nous éclairant de sa lumière et confiant à l'intelligence la vérité que les mots ne font alors qu'exprimer. L'édition du P. Colleran a été faite selon les règles en usage dans la série : introduction, notes et tables permettent une compréhension et une consultation adéquate du texte. Ch. Martin, S. I.

J. BURNABY. — *Amor Dei.* A Study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life. Coll. « Hulsean Lectures ». Londres, Hodder et Stoughton, 1938, 338 p. Prix : 15 sh.

Il y a de nombreux ouvrages sur saint Augustin, mais on compte sur les doigts ceux qui font pénétrer davantage dans l'intelligence de son œuvre. Le livre de M. Burnaby, fellow of Trinity College, en est un, et il faut regretter que les circonstances (il parut à la veille de la guerre) aient empêché sa diffusion sur le continent. Le *Journal of Theological Studies* lui a consacré en 1940 un long compte rendu. Le P. d'Arcy l'a rencontré sur sa route dans ses études sur « La double nature de l'Amour ». A première vue, en effet, l'ouvrage se présente comme une mise au point de la thèse outrancière de Nygren sur l'opposition entre *Erôs* et *Agapè*, l'idée grecque et l'idée chrétienne de l'amour. On sait que, pour le théologien suédois, il aurait fallu attendre Luther pour retrouver la notion chrétienne authentique de l'amour, la pensée augustinienne et scolastique ayant incliné la *caritas* vers un amour égocentrique fondé sur le désir de Dieu conçu comme bien de l'homme. M. Burnaby s'inscrit en faux contre cette thèse. Tout un chapitre de son livre, le neuvième, étudie la théorie de l'amour chez saint Bernard, saint Thomas, Scot, Luther, saint François de Sales, Bérulle et Fénelon. Entre *Erôs* et *Agapè*, M. Burnaby situe la notion grecque et humaine d'amitié. La *philia* suppose le don réciproque de deux personnes qui ne se traitent pas comme des choses. M. Burnaby rappelle que saint Thomas parle de la charité comme d'un amour d'amitié entre Dieu et l'Homme; il souligne cependant que l'analogie humaine doit conserver la transcendance de Dieu. L'épilogue donne une description de l'intériorisation progressive de l'amour.

Mais ce dessein général du livre ne donne que médiocrement l'idée des richesses qu'il contient. Les huit premiers chapitres, en effet, sont consacrés à saint Augustin. Envisager sa doctrine sous l'angle de la charité, c'était s'imposer de la présenter presque entière. Augustin est disciple de Plotin. D'aucuns lui en feraient grief. M. Burnaby montre au contraire que son christianisme a su assimiler le meilleur de la pensée néo-platonicienne, tout en réagissant contre elle. Il situe, par rapport à Cicéron et saint Ambroise comme aussi dans le devenir de la pensée augustinienne, la distinction bien connue entre *uti* et *frui* : l'homme ne peut pas traiter son prochain comme un simple moyen d'aller à Dieu. Il ne se trouve lui-même qu'en se perdant pour aimer Dieu. Il y a un ordre de l'amour et une purification progressive dont le terme est la possession de Dieu. Mais il faut bien comprendre ces mots : le terme est une union personnelle dans laquelle l'amour de l'homme répond à l'amour gratuit qui l'a créé et racheté.

Chemin faisant, on rencontre des pages très denses sur la crainte et l'amour, la grâce et la liberté, la délectation augustinienne et la délectation janséniste, le mérite et la gratuité de la récompense, le péché et la souffrance. Quiconque est familier avec l'œuvre d'Augustin éprouvera une grande joie à la lecture de ce livre, même s'il lui arrive d'être en désaccord avec l'auteur. De très beaux textes, qu'on se croyait presque seul à connaître, affleurent soudain dans des rapprochements qui les mettent en valeur. Une table des citations termine l'ouvrage. Elle ne signale que les citations proprement dites et comprend cependant 13 pages. C'est dire quelle lecture d'Augustin suppose ce livre. On pourra discuter certaines assertions, critiquer, comme l'a fait le P. d'Arcy, ce que M. Burnaby dit de saint Thomas ou de la notion d'amitié. Il reste qu'à notre avis, ce livre, avec celui de Dinkler (*Die Anthropologie Augustins*, 1934) mais dans un sens beaucoup plus ecclésial et « catholique », est l'un des meilleurs qui soient. Ceux qui ont lu M. Gilson et M. Marrou y trouveront un stimulant nouveau à l'étude de l'œuvre d'Augustin et une raison nouvelle de l'aimer.

Henri Rondet, S. I.

Léon le Grand. — *Sermons*. T. I. Texte latin, trad. de Dom R. Dolle; introd. et notes de Dom J. Leclercq. Coll. « Sources Chrétiennes », n° 22. Paris, Éditions du Cerf, 1949, 20 × 13 cm., 264 p. Prix : 450 frs franç.

Les « Sources chrétiennes » nous éditent, en ce premier tome, dix-neuf sermons de saint Léon : dix pour Noël, un sur l'Incarnation et huit pour l'Épiphanie. C'est l'ensemble de la prédication du pape à l'occasion du premier des

deux cycles liturgiques : Noël et Pâques. Ces discours font partie du culte. Ils instruisent mais surtout mènent à la louange de Dieu. On n'y trouvera donc guère d'allusions aux controverses contemporaines : le public y était d'ailleurs peu mêlé. Le pape en est pourtant préoccupé; on le pressent p. ex. à son insistance extrême à exposer l'union hypostatique ou dans le fait que des passages entiers de tel ou tel sermon se retrouvent dans la célèbre lettre à Flavien, archevêque de Constantinople (juin 449). Documents historiques, liturgiques, doctrinaux, les œuvres de saint Léon ont une réelle valeur littéraire. Il était difficile de traduire un latin parfois recherché, souvent concis, bien frappé, au *cursus* somptueux. La traduction, d'ailleurs correcte, n'évite pas toute lourdeur. L'introduction suppose connue la biographie de saint Léon. Elle trace le contexte liturgique de la prédication du pape et ramène à quelques points la doctrine morale et dogmatique dispersée dans l'œuvre. H. T.

THEOLOGIE PASTORALE

C. Noppel, S. J. — *Aedificatio Corporis Christi.* Aufriss der Pastoral. 2e édit., Fribourg, Herder, 1949, 23 × 15 cm., XII-258 p. Prix : 7,60 marks.

La première édition du présent ouvrage fut honorée d'une très flatteuse approbation du cardinal E. Pacelli : et c'était justice. Ces leçons, professées au Collège Germanique en 1936, sont vraiment un précis de pratique pastorale. L'auteur n'a pas vu la 2e édition, ayant été emporté brusquement le 2 juillet 1945. Ce qu'il a réussi, c'est de composer une véritable introduction au ministère paroissial : il ne s'agit pas de recettes ou de trucs : il ne s'agit pas non plus de lignes de conduite pour cas particuliers. C'est l'apostolat du « Fidelium grex » de la paroisse comme telle qui est étudié. La bibliographie est fort abondante, à la manière allemande. On regrette que seule la littérature germanique soit citée. On ne peut en faire le reproche, quand on sait le « rideau » tendu autour du Reich depuis 33! Nul ne regrettera de s'être procuré cet ouvrage. Il est à souhaiter qu'il ait de nombreux lecteurs : l'apostolat paroissial est une science, qui est ici fort bien exposée. Un livre pareil en langue française — je ne dis pas une traduction — serait nécessaire.

L. De Coninck, S. I.

Prêtres au service de l'Evangile. Numéro spécial (19) de la revue « Evangéliser ». Liège, « La Pensée Catholique », 1949, 19 × 13 cm., VIII-200 p.

Son Exc. Mgr l'Evêque de Tournai a daigné préfacer lui-même ce numéro spécial. On ne pouvait avoir meilleur pavillon pour ce « navire spirituel ». Quatre collaborateurs ont traité des sujets généraux et fondamentaux. J'aime beaucoup celui du « Prêtre et de la Théologie » traité par l'abbé Cottiaux. Les 12 autres ont traité les aspects particuliers de la vie pastorale, avec beaucoup de loyauté et de finesse, en particulier, p. ex., Vocations et Collège, Vocations et Paroisse. Et quelle émouvante conclusion Sener n'a-t-il pas écrite sur le prêtre dans sa retraite. L. De Coninck, S. I.

Mgr A. de Clercq. — *Recueil d'instructions pastorales.* 2e édition. Coll. Museum Lessianum, section missiologique, n° 13. Bruxelles, L'Edition Universelle; Elisabethville, C.E.P.S.I., 1949, 23 × 16 cm., 130 p.

La première édition de ce livre date de 1930 (cfr *N.R.Th.*, 1931, p. 371). L'auteur, Vicaire Apostolique du Haut-Kasai, missionnaire de grande envergure et linguiste de valeur, est décédé en 1939; une brève notice biographique nous donne ici (p. 9-10) les grandes lignes de sa carrière; qui désirerait en savoir plus pourrait consulter la *Revue du Clergé Africain*, t. II, 1947, p. 27-

40. Notons les modifications apportées à cette nouvelle édition : traduction française de termes luba et des citations latines, suppression de la traduction flamande de l'instruction sur la Préparation des enfants au mariage, addition d'une conférence sur l'orgueil à combattre chez les chrétiens. En rééditant ces Instructions, le CEPSI (Centre d'Etude des Problèmes Sociaux Indigènes, Elisabethville) (1) nous dit avoir conscience « de rendre un utile service aux nombreuses personnes qui s'occupent des questions sociales au Congo », car « elles nous font connaître l'âme des Bantu et nous montrent comment l'éduquer. Elles s'attachent à conserver tout ce qui est digne de l'être dans les conceptions des Africains, à l'élever et à l'enrichir par des idées chrétiennes ». N'oublions pas pourtant qu'il s'agit d'Instructions visant formellement des *prêtres*; l'auteur, voulant leur épargner des méprises dans l'œuvre si difficile de la présentation du christianisme à des païens, de la formation chrétienne dans un milieu païen, a fortement mis en relief les obstacles que la mentalité païenne oppose au christianisme (le Décalogue est examiné tout entier à ce point de vue), sans omettre pourtant de noter les dispositions naturelles favorables à une éducation chrétienne.

Au lecteur d'aborder cet exposé des plaies de l'âme païenne avec le même esprit d'ardente charité qui animait le pasteur, et sans négliger le retour sur soi auquel l'invitent certaines remarques (par ex. p. 123). — L'impression de l'ouvrage est soignée; à la page 88, on remplacera la ligne 24 par : « Nous avons, presque instinctivement, la conviction que ». P. Denoël, S. I.

Directorium seminariorum. (In Sinis). Auctoribus missionariis Congregationis Immaculati Cordis Mariae (Scheut). Peking, 1949 (Bruxelles, Scheut-Editions, Chaussée de Ninove 476, 24 × 17 cm., XL-746 p. Prix : 256 frs belges.

En publiant ce « Directorium Seminariorum », ouvrage de judicieuse collaboration fraternelle, les Pères de Scheut missionnaires en Chine ont accompli une œuvre particulièrement utile. On y trouve en effet consigné le résultat d'une expérience déjà longue sur tout ce qui concerne les séminaires des futurs prêtres indigènes. Une introduction rappelle l'importance du clergé indigène pour l'avenir de l'Eglise en pays de missions, la sollicitude de l'Eglise à son égard, la valeur que doit avoir ce clergé, et esquisse en quelques pages l'histoire de l'institution du clergé indigène dans les missions de Chine. Le corps de l'ouvrage comprend sept parties. Elles traitent de la culture et du discernement des vocations (I) ; de la nature et de la nécessité des séminaires en pays de mission et de ce qui regarde leur construction et la disposition des locaux (II) ; des diverses espèces de séminaires (diocésain ou régional), de leur gouvernement : supérieurs, professeurs, directeurs spirituels, confesseurs, administration temporelle (III) ; de la discipline qui doit y régner (IV) ; de la formation physique, civique, intellectuelle, spirituelle, apostolique, que les séminaristes doivent y recevoir (V) ; des informations requises pour les ordinations et de la préparation plus immédiate à celles-ci (VI) ; de l'achèvement de la formation sacerdotale à donner aux jeunes prêtres (VII). En appendice, un ensemble de documents destinés pour la plupart à faciliter les divers actes administratifs des supérieurs. — Un bel et utile ouvrage dont chaque partie est traitée avec compétence. Une riche expérience s'y révèle, dont chacun pourra profiter. Aussi le « Directorium Seminariorum » est-il un document que devront posséder tous les séminaires de mission, et dans lequel ceux de chez nous pourront puiser plus d'un conseil utile. J. Delcuve, S. I.

W. Mulder. — *Parochie en parochiegeestelijkheid.* 3e édit., Utrecht, Dekker & Van de Vegt, Maaseik, Romen en Zonen, 1947, 25 × 17 cm., XII-320 p. Prix : broché : 135 frs, relié : 155 frs.

L'ouvrage du P. Noppel, analysé ci-dessus, était un véritable « Ars regendi parochiam ». M. l'abbé Mulder n'a pas ce propos. Son livre est une étude de la

(1) Il les a aussi reproduites dans le n° 9 de son *Bulletin* (année 1949).

législation canonique, qui tient compte des prescriptions diocésaines néerlandaises, du ministère paroissial. L'utilité en est évidente : mais ceux qui y chercheraient des orientations d'apostolat seraient déçus. D'autre part toutes les questions juridiques concernant la paroisse, le clergé, et les paroissiens sont traitées avec beaucoup de clarté. Le livre se recommande donc au canoniste.

L. De Coninck, S. I.

J. Pistoni. — *De agendi ratione confessariorum circa sextum decalogi praeceptum.* Iuxta normas a suprema congregatione S. Officii latas die 16 maii 1943. 3e édit., Modène, Tipografia Immacolata Concezione, 1948, 17 × 11 cm., viii-130 p. Prix : 200 lires.

Texte des « Normae » ci-dessus, avec un commentaire assez développé pour exposer complètement et au concret toute la pratique du confesseur relative aux aspects les plus difficiles de sa charge. Tout confesseur voudra lire ce petit livre.

René Carpentier, S. I.

H. Dumery. — *Les trois tentations de l'apostolat moderne.* Coll. « Rencontres », n° 28. Paris, Edit. du Cerf, 1948, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 200 frs franç.

L'apôtre doit être avant tout un homme de Dieu, qui Le laisse transparaître à travers sa personne et met les hommes en contact avec Lui. Dès lors, il doit prendre garde à ne pas dévier de sa mission. Trois tentations le guettent : celles du pragmatisme, du propagandisme, du cléricalisme. Il les surmontera en assurant résolument le primat de la vie intérieure, ce qui lui permettra de prolonger visiblement le Christ, son esprit et son œuvre parmi ses contemporains.

J. Delcuve, S. I.

J. Billing. — *Caritas.* Efforts d'action charitable sanitaire et sociale dans le diocèse de Strasbourg. Strasbourg, Editions Caritas, 1949, 22 × 16 cm., 318 p. Prix : 400 frs franç.

Cet ouvrage n'est pas seulement un répertoire. Il débute par une étude sur le rôle de l'Eglise, du diocèse, de la paroisse, des congrégations religieuses dans le domaine de la charité organisée. Il est surtout un magnifique témoignage de la générosité chrétienne et un véritable palmarès du diocèse de Strasbourg. Nous noterons que, dans ce dernier, l'Office Central de la Charité est, depuis peu, directement lié au Secrétariat social pour ne former avec lui qu'une même Direction diocésaine des œuvres sociales et charitables. Ce vaste aperçu aux composantes si diverses sera utile aux dirigeants de notre Caritas Catholica et à tous ceux qui militent dans une de ses branches, tout comme à ceux qui se préoccupent généralement des problèmes sociaux.

C. Mertens, S. I.

C. Leplae. — *Pratique religieuse et milieux sociaux.* Coll. Institut de recherches économiques et sociales. Louvain, Nauwelaerts, 1949, 25 × 17 cm., 112 p. Prix : 45 frs.

Les recherches de sociologie positive dans le domaine religieux sont trop importantes et trop rares pour ne pas féliciter vivement l'auteur de cette étude. Puisse-t-elle encourager d'autres efforts dans ce sens. Le secrétariat d'une grande paroisse bruxelloise a livré les données de base sous forme des renseignements fournis par les fiancés sollicitant la bénédiction nuptiale. Ce matériel est soigneusement élaboré; il permet, entre autres, de fixer les connexions entre pratique religieuse et milieux professionnel, familial et scolaire. Beaucoup de questions auxquelles on donne habituellement une réponse plus ou moins passionnée ou fantaisiste trouvent ici une solution objective. Je pense par exemple à la pratique religieuse des anciens élèves de l'enseignement libre ou officiel, à l'évolution générale de la pratique religieuse en fonction de l'enseignement, à l'influence combinée du milieu familial et du milieu

scolaire, etc. On serait heureux parfois de connaître le nombre exact de sujets recouverts par un pourcentage. P. Delooz, S. I.

Kleine Texte zur Theologie und Seelsorge. Vienne, Seelsorgerverlag et Herder, 1948, 20 × 13 cm.

N° 8 : L. Soukup, O.S.B. — *Natur und Gnade.* Eine nähere Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses, 22 p. Prix : 2.20 S.

N° 14 : K. Metzger. — *Der Hirt im Aufbau der Gemeinde,* 16 p. Prix : 1.60 S.

Ces « Kleine Texte » sont destinés tant au clergé qu'aux laïcs et veulent mettre à la portée de tous les questions importantes. Dom Soukup, O.S.B., a voulu confronter la « nature » et la « grâce » et montrer que la *liberté* de l'accueil d'une révélation est le point de départ d'une vie de grâce, d'une vie surnaturelle. Bel exposé des rapports entre la foi et la charité. L'abbé Metzger a rapproché les Paraboles « pastorales » de Jésus des textes pauliniens sur le « crescere in mensuram aetatis plenitudinis Christi ». Ce fondement scripturaire du pastorat est non seulement solide, mais détermine une conception extrêmement élevée du ministère. Celui-ci comporte tant de choses, et quelques-unes si « distrayantes » qu'il est excellent de méditer quelquefois l'essence supérieure des activités quotidiennes. L. De Coninck, S. I.

The Furrow. Revue mensuelle. Naas, Leinster Leader, 1950, 22 × 14 cm. ; prix d'abonnement : 21 sh.

Voici les deux premiers fascicules d'une revue *pastorale* irlandaise, dirigée principalement par les professeurs du séminaire diocésain de Maynooth en Irlande. La revue veut être pratique et est destinée aux prêtres du ministère paroissial ; quelques titres : « lettres à un prêtre » ; « une confraternité rurale » ; « à propos d'églises » (architecture, art, etc.) ; notes sur les évangiles des dimanches du mois en cours, etc. ; nous souhaitons à la nouvelle revue une large diffusion et une bienfaisante influence.

J. d'Arnoux. — *L'heure des héros ; avec ou contre le Christ.* Bruges, Beyaert, 1949, 22 × 16 cm., 240 p.

Le livre de M. d'Arnoux laisse le lecteur partagé entre des sentiments opposés. D'une part, on ne peut qu'admirer l'énergie de ce « revenant », qui sut échapper à la mort et qui trouve encore aujourd'hui la force de dénoncer et de combattre les différentes formes de l'apostasie laïque et de l'athéisme militant. On admire encore la sincérité totale d'un christianisme imprégnant toute une vie, nourri de la Bible et des grandes œuvres de la littérature religieuse. Mais on ne peut se défendre d'un certain malaise en voyant pourfendre à longueur de pages tant d'adversaires, employer avec moins de discrétion que n'en met habituellement l'Eglise des révélations privées et des textes scripturaires. M. d'Arnoux a raison lorsqu'il appelle des héros et lorsqu'il proclame les heures que nous traversons souverainement importantes pour la cause du Christ. Mais l'histoire de l'Eglise, et même celle de la dernière guerre, nous laissent du héros un portrait généralement sobre que nous aurions aimé retrouver dans ces pages. C. Mertens, S. I.

SACERDOCE ET VOCATION

P. Dornier. — *Les textes du Nouveau Testament sur le sacerdoce.* Paris, Centre de documentation sacerdotale, 1948, 19 × 12 cm., 88 p. Prix : 100 frs franç.

Opuscule réunissant les textes du Nouveau Testament sur le sacerdoce dans le but de « fournir un instrument de travail qui puisse être le point de départ

de méditations, travaux, exposés personnels ». Trois parties : I. Le sacerdoce du Christ. II. Le sacerdoce chrétien. III. L'âme sacerdotale de saint Paul. — La traduction est celle de monsieur le Chanoine Osty. Utile instrument de prière, de réflexion et de travail. J. D.

G. Courtois. — *Face au Seigneur.* Récollections sacerdotales. 2e série. Paris, Union des Œuvres catholiques de France, 1948, 22 × 16 cm., 296 p.

Nous devrions répéter ici tout le bien que nous avons dit de la première série de ces récollections sacerdotales (*N.R.Th.*, févr. 1949, p. 219). L'idée est spécialement heureuse de présenter sur chacun des sujets essentiels, choisis par l'auteur, une méditation-contemplation, un colloque avec le Maître, un examen et des résolutions détaillées, des lectures, des sujets de conversations. L'on descend ainsi, sans rien omettre des principes et des motifs fondamentaux, aux vues les plus concrètes, aux difficultés et aux souffrances les plus intimes, — celles-là qu'on n'exprime qu'en priant — aux applications les plus vécues. Tout ce programme réaliste se poursuit avec un tact parfait et baigne dans une piété sacerdotale, chaude et virile. R. Carpentier, S. I.

Jean le Presbytre. — *A la croisée des chemins.* Vie laïque, vie sacerdotale, vie religieuse. Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 48 frs.

Trois directions s'offrent au jeune homme à l'heure importante entre toutes du choix de la vocation : vie laïque, vie sacerdotale, vie religieuse. Laquelle suivra-t-il ? Celle où Dieu Lui-même l'invite à s'engager : car dans la perspective chrétienne, tout choix d'une carrière se fait en réponse à un appel divin. Mais une plus exacte connaissance de ces trois grandes formes de vie et de la manière dont Dieu appelle peut aider à mieux percevoir et reconnaître l'appel divin. Dans ce but, Jean le Presbytre étudie d'abord la vie laïque sous ses différents aspects : choix d'une carrière, vie universitaire, vie familiale, sociale et civique, vie religieuse et apostolat. Puis, il envisage la vie sacerdotale et religieuse, précise leur nature, les aptitudes qu'elles exigent, apprend comment vient l'appel et comment le reconnaître, indique les obstacles intérieurs et extérieurs qu'elles rencontrent. Et il le fait avec les qualités d'élévation, de droiture, de doctrine, de clarté, de connaissance et de véritable amour des jeunes que chacun lui connaît. Après avoir lu « Toi, qui deviens homme », tous les jeunes devraient lire « A la croisée des chemins ». J. Delcuve, S. I.

P. Fécherolle. — *Le clergé diocésain aux avant-postes.* Tournai, Casterman, 1948, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 30 frs.

Sanctifier les prêtres, c'est l'œuvre des œuvres, la plus chère au Christ, la plus essentielle à l'Eglise. « Valoriser » en outre les tâches sacerdotales, et spécialement celle de père de paroisse, combien c'est nécessaire à ceux qui les exercent et aux fidèles qui en vivent et aux jeunes gens qui pourront y aspirer. L'auteur a tout ce programme en vue dans ce petit livre dédié à ses confrères et écrit avec une conviction qui va au cœur. Nous ne saurions trop y applaudir. Mais s'il veut à tout prix se limiter à décrire la vocation des prêtres strictement incardinés dans un diocèse, comment fait-il principalement appel, selon l'exemple de quelques devanciers, à des valeurs qui sont communes à tout prêtre, aussi au prêtre-moine ? Tout prêtre de par son ordination est héritier de la mission des apôtres, instrument du Christ, coopérateur de l'évêque — de Rome et du diocèse où il a reçu juridiction, participant à l'œuvre de la « charité pastorale » et membre du presbyterium diocésain au service du peuple local. Enfin, théologiquement parlant, l'on ne peut dire sans les précisions voulues : « Quand le prêtre absout, célèbre la messe, c'est l'évêque qui absout, célèbre... ». R. Carpentier, S. I.

Chan. J. Mahieu. — *La sainteté dans la vie du prêtre.* Bruges, Beyaert, 1948, 20 × 13 cm., 160 p. Prix : 48 frs.

La sainteté est pour le prêtre « une exigence morale stricte » (p. 31). Ne prolonge-t-il pas visiblement le sacerdoce du Prêtre infiniment saint ? La conduite de l'Eglise, la liturgie des ordinations, la doctrine des Pères lui rappellent cette grave obligation. Pour y satisfaire, il lui faudra employer les moyens appropriés : la prière et en particulier la méditation quotidienne, la lecture spirituelle, l'examen de conscience, la pratique généreuse des vertus sacerdotales. La retraite annuelle, la récollection mensuelle, la participation à quelque association sacerdotale aideront grandement le prêtre à réaliser son idéal de sainteté. A conseiller aux prêtres. J. Delcuve, S. I.

J. Masson. — *Un Samaritain passa.* Coll. La vie intérieure. Paris, Bloud & Gay, 1948, 17 × 11 cm., 144 p. Prix : 150 frs franç.

La plus belle des vocations est celle du prêtre, sauveur d'âmes avec le Christ Jésus. Une autre s'en rapproche, celle des médecins et des infirmières qui prodiguent leurs soins aux membres souffrants du Christ. Les aider à mieux comprendre, à la lumière du message divin, à mieux vivre aussi leur magnifique vocation : tel est le but qui a inspiré l'ouvrage de J. Masson. Il est composé de méditations qui éclairent le problème de la souffrance et les rapports des médecins et des infirmières avec leurs malades. Ecrit à la clarté de l'Evangile, il aidera médecins et infirmières à le faire pénétrer dans toute leur vie. J. Delcuve, S. I.

Abbé Chauve-Bertrand. — *La crise d'âme d'un jeune prêtre.* Aix-en-Provence, Imprimerie d'éditions provençales, 1948, 22 × 14 cm., 120 p. Prix : 180 frs franç.

Ceci est le roman vécu d'un jeune homme qui arrive au sacerdoce par un chemin long et original. Séminaire, noviciat d'une congrégation active, candidat frère-lai chez les moines, oblat dans une autre abbaye, enfin appelé directement par une parole intérieure décisive au sacerdoce pour son diocèse. Chaque étape amène des expériences intéressantes, des critiques, parfois étonnantes et peu exactes, et finalement une thèse s'affirme véritable but du livre: il nous faudrait non un nouvel ordre religieux, mais une refonte du clergé pastoral et la fédération des ordres avec lui. Aventure psychologique, thèse doctrinale, faveur mystique personnelle, ce mélange est le défaut du livre. Une crise d'âme n'est pas la base idéale pour édifier une nouvelle organisation de l'Eglise. Quant à la thèse, ou bien elle propose, au nom de la crise très particulière (qui va jusqu'au suicide) d'un tempérament à caractérologie assez spéciale, la réduction au même type des vocations cléricales et religieuses, dont la variété fait au contraire la richesse de l'humanité chrétienne, appelée à pratiquer la louange multiforme de la divine majesté : et ce serait là pure théorie, malgré des aperçus intéressants et des remarques qui feront réfléchir, ou bien peut-être voudrait-on surtout promouvoir l'unité des cœurs et des esprits dans le divers, la condamnation du particularisme étroit, de l'exclusivisme, du cléricalisme entre clercs, l'effort pour se comprendre et s'allier franchement en se distribuant entre tous tous les domaines et toutes les tâches au mieux des dons de chacun, bref l'accent mis sur l'unité. En ce sens combien nous louerions la thèse ! L'auteur semble avoir senti combien les distinctions outrancières de « spiritualité » sont artificielles. S'il en est ainsi, en lui donnant raison sur le plan de la spiritualité proprement dite, c'est-à-dire sur le plan des valeurs intérieures, nous ne saurions attribuer qu'à une anomalie de tempérament cette gêne éprouvée devant les diversités pratiques, qu'exige l'adaptation aux œuvres et fonctions à exercer, ainsi qu'aux hommes divers qui les exercent. Enfin dans la grâce mystique qui termine l'ouvrage, nous verrions plutôt le miséricordieux redressement des actes et des théories du héros. N'est-il pas étrange que l'auteur semble au contraire l'alléguer comme une confirmation, alors que sa valeur est essentiellement morale et personnelle, et que d'ailleurs son caractère surnaturel ne serait vérifiable en public que par l'Eglise et en rapport avec toute la vie du sujet ? N'y a-t-il pas là une confusion des ordres et un manque de discrétion ? R. Carpentier, S. I.

P. Lippert. — *« Waar men gaat langs klooster wegen... »*. Lettres de... Coll. « Pretiosas Margaritas », III. Steenbrugge, St. Pietersabdij, 1949, 21 × 14 cm., 240 p. Prix : 85 frs.

Voici un recueil d'une cinquantaine de lettres que l'auteur est supposé adresser à un jeune homme qui se fait religieux. Elles couvrent une douzaine d'années : la période de vocation, l'entrée en religion, les études sacrées, l'ordination sacerdotale, le ministère, la mort prématurée. Ce plan permet à l'auteur de traiter de toutes les questions qui se rattachent au problème de la vocation des jeunes gens et de la vie religieuse des hommes. Les lettres sont remarquables de fraicheur, de pénétration, de pondération et de sagesse. Le père Lippert était fin psychologue, mais c'était une psychologie quelque peu féminine, peut-être dirais-je mieux qu'elle avait quelque chose de maternel. Educateurs, directeurs spirituels, maîtres de novices, lisez ce livre, il contient des choses précieuses que vous n'ignorez point sans doute, mais que vous ne sauriez peut-être pas formuler aussi clairement, ni communiquer aussi humainement à d'autres. Traduction et édition soignées.

E. Vandenbussche, S. I.

MARIAGE ET VIE CONJUGALE

P. Chanson. — *L'œuvre de chair*. Paris, Editions familiales de France, 1947, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 45 frs franç.

P. Chanson. — *L'art d'aimer*. 2e éd. revue et corrigée. Paris, Editions familiales de France, Bruxelles, Editions de l'Action familiale, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 39 frs belges.

P. Chanson. — *Art d'aimer et continence conjugale*. Postface du R. P. H.-M. Féret, O.P. : Art d'aimer et vie spirituelle chrétienne. Paris, Editions familiales de France, 19 × 12 cm., 158 p.

1. Dans son premier ouvrage, qui le plus souvent commente Casti Connubii, l'auteur établit « l'œuvre de chair » à sa place dans la spiritualité conjugale en partant successivement de l'indissolubilité, de l'étreinte conjugale et du sacrement. Dans chaque cas, la loi divine de l'œuvre de chair découvre toute la gamme des «bienfaits humains » qu'elle contient et des conditions que ces bienfaits exigent pour s'accorder aux époux. Il en résulte qu'il est faux de « situer (d'avance) du côté du bien l'esprit et du côté du mal la chair », que s'il ne faut pas oublier, qu'en raison du péché originel, seule la leçon de la Croix peut « faire contrepoids aux pesées de la concupiscence », une spiritualité conjugale serait malentendue, qui « désincarnerait l'amour conjugal afin de le mieux surnaturaliser ». Cette brochure de principes, écrite avec conviction, voire enthousiasme, à l'usage des laïques, peut servir utilement d'introduction aux deux volumes qui suivent et sur lesquels nous nous étendrons plus longuement.

2-3. Ces deux ouvrages ne s'adressent dans la pensée de l'auteur qu'aux hommes et aux femmes engagés dans le mariage et aux fiancés — non pas même aux fiancées — à la veille du mariage. Les prêtres ne les liront que dans la mesure exigée par la nécessité et moyennant garantie de tempérament et de maturité. Nous constaterons avant tout que l'inspiration générale de cet « art d'aimer » est vraiment chrétienne et qu'elle apparaît suffisamment partout ; que si l'auteur pousse à la réussite physique du mariage, c'est toujours comme au moyen, avec la grâce divine, d'assurer la fidélité inviolable à la loi du Créateur, de procurer à l'autre conjoint le plaisir plus qu'à soi-même, surtout l'homme à la femme, d'arriver en commun à une jouissance apaisée, humaine et non-animale, faite de beaucoup de maîtrise de soi, tout cela avec l'expression d'un éloignement extrême, une répulsion pour toutes les pratiques onanistiques ou contre-nature. Ce sont là, à notre époque et dans nos milieux, où la chasteté conjugale est tentée de mille manières, des mérites importants. Il est frappant de constater que saint Paul, s'il exhorte à choisir l'état de virginité, ne propose pas aux conjoints, comme idéal de perfection,

d'arriver progressivement à l'abstinence, mais au contraire de sanctifier l'usage : « Ne vous abstenez — par but de piété — que pour un temps ». Sauf vocation rare, que l'auteur prévoit sans doute à plusieurs reprises et qui permettrait l'« option ascétique », si les deux conjoints y étaient également appelés, le devoir d'état des époux chrétiens est normalement de réussir leur union, de s'épanouir l'un l'autre. Or c'est un fait qu'à l'intérieur du mariage chrétien il y a une réalité naturelle, et que celle-ci doit bien exister, et même si possible avec sa perfection propre, pour être élevée par la grâce à sa perfection surnaturelle. Une fois choisie devant Dieu la route du mariage, il faut s'en tenir d'abord à la réalité des choses. Chacun appartient à l'autre et ne raisonne plus pour soi seul. Chacun a le devoir d'entretenir « l'union dans une seule chair », « de peur d'être tenté », de peur de laisser l'autre conjoint à la merci de la tentation qui le guette sous tant de formes. Dès lors la jouissance conjugale, au contraire de toute autre jouissance sensible, cesse d'être égoïste, elle est essentiellement l'union avec l'autre conjoint, l'union pour l'autre, union voulue par Dieu. Ce n'est pas précisément jouir que veut l'époux, mais conduire à sa perfection la jouissance mutuelle, c'est-à-dire l'union. L'auteur aurait peut-être dû équilibrer davantage le « lyrisme de la chair » par les éventuels insuccès de l'union conjugale, conséquences de multiples causes accidentelles et des défauts involontaires de l'humanité. Il fait beaucoup pour aider à corriger ces défauts. Mais l'art d'aimer serait-il complet, qui compterait toujours sur la parfaite réussite corporelle du mariage ? Les accents de victoire paraîtront peut-être à certains trop vibrants, trop oublieux de certaines réalités terrestres et des longueurs de la route et en tout cas de ce besoin de rédemption dont souffrent irrévocablement les hommes conscients de leur destinée. Il reste cependant, et c'est important, qu'il n'est question dans ces livres que de « monogamiser » la chair contre toutes les séductions et de tendre à l'amour plus élevé par et dans l'amour naturel, que Dieu même a créé et qu'il sanctifie par son sacrement et sa grâce.

Si telle est l'inspiration générale de ces deux ouvrages, que penser de la thèse plus précise qu'ils défendent ? Selon les faits et les témoignages qu'apporte l'auteur, seul un manque de maîtrise et de préparation judicieuse de la part des époux serait normalement à accuser chez ceux dont l'union ne réussit pas, et aussi chez les conjoints tentés de mal faire, quand ils doivent renoncer à procréer. N'oublions pas qu'il est question d'époux chrétiens aidés de la grâce, même quand on nous apporte les témoignages de non-chrétiens ou encore de libertins. Les époux normalement sexués peuvent, nous dit-on, sans vraie difficulté et sans accroc à la loi morale, arriver à la pratique de « l'étreinte contrôlée », et par elle à l'« étreinte réservée », c'est-à-dire où l'orgasme final et l'insémination sont inhibés. Dans la première l'auteur voit la méthode pour garder indéfiniment à la vie conjugale des deux époux sa fraîcheur et sa valeur d'amour; dans la seconde, et c'est le sujet surtout du troisième volume, il croit pouvoir montrer la solution du pénible problème des restrictions conjugales, quand il y a des motifs proportionnés d'éviter les naissances. L'étreinte réservée en effet apparaît comme très apaisante pour les sens, en même temps qu'elle unit profondément les époux. Elle leur permettra donc au besoin une « continence amoureuse » prolongée, en les dégoûtant définitivement de la profanation onanistique, là où souvent l'abstinence totale ne ferait qu'augmenter la fragilité du réflexe prématuré et introduire le malaise entre les conjoints.

Il est évident d'abord qu'une telle thèse ne souffre d'autre démonstration que celle des faits et qu'elle ne pouvait être révélée au moraliste que par les praticiens du mariage. Affirmée par l'un d'eux, qui apporte ses preuves et basée sur un bon nombre de faits, parmi lesquels des observations de médecins, on n'a pas de raison de douter à priori, non plus d'ailleurs que de croire découverte la panacée universelle. L'auteur lui-même sent très bien que ses indications ne seront praticables que par ceux qui le voudront, et encore il y aura des exceptions. Réserve faite de critiques médicales qui se révéleraient décisives, il suffit au moraliste de dire que, selon les expériences ici décrites, la pratique en question n'a rien de mauvais en elle-même et qu'il appartiendra aux époux de constater si en toute honnêteté elle leur est bienfaisante et praticable, et donc licite, moyennant l'« ascèse » spéciale qu'elle suppose.

Avant de mettre en pratique le second volume, il est essentiel que le lecteur se pénètre de l'avant-propos, lequel rappelle avec netteté les principes qui s'imposent en la matière, spécialement la nécessité évidente, dans l'étreinte réservée de la part de l'homme, d'éviter aussi bien de commun accord l'orgasme féminin. Bref ces livres n'ont rien de commun avec les publications naturistes, qui installent leur point de vue dans l'unique jouissance. Le prêtre, obligé à la réserve sur ces matières, pourra donc prudemment les conseiller à ceux à qui ils sont exclusivement destinés. René Carpentier, S. I.

Le Christ et le foyer. L'anneau d'or, Revue intern. de spiritualité familiale, mai-août 1949. Paris, Ed. du Feu nouveau, 24 × 16 cm., 150 p. Prix : 250 frs franç., 60 frs belges.

Révélation du Christ au foyer, en une vingtaine d'articles de grande valeur doctrinale ou directement pratique. Les deux premiers : Histoire du Christ, Sens du Christ sont signés par des maîtres, Dom Duesberg et le P. Doncœur. Les autres, classés en trois parties : le Christ dans la vie personnelle, le Christ dans la vie familiale, le foyer comme centre du rayonnement chrétien, composent un merveilleux écrin de doctrine, où brillent les perles de simples et émouvants « témoignages », fidèles échos de foyers bien en vie. Heureux les foyers qui disposent d'une telle manne fraîche, vraie et sincère, très abondante. Ajoutez de nombreux textes intercalés, pages admirables qui étendent l'information à travers toutes les époques, des collections bien fournies de renseignements bibliographiques, juridiques. C'est une grâce précieuse qu'apportera aux foyers ce fascicule très dense. René Carpentier, S. I.

LITURGIE

M. Andrieu. — *Les Ordines Romani du haut moyen âge.* II. *Les textes* (*Ordines I-XIII*). Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, fasc. 23. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948, 26 × 17 cm., L-536 p.

L'étude de Mgr Andrieu est une de celles qui réclament une spéciale attention. Elle s'impose non seulement par la masse, puisqu'elle doit comprendre trois gros volumes de 5 à 600 pages chacun, mais encore, et plus encore peut-être, par la qualité, c'est-à-dire par l'importance et l'intérêt du sujet, ainsi que par la manière magistrale dont il est traité. L'œuvre approche de son achèvement : les deux premiers volumes ont maintenant paru, le troisième est sous presse. Et ce sera certainement là une des œuvres maîtresses dont la collection du *Spicilegium sacrum Lovaniense* pourra se parer.

Les *Ordines* sont des livres liturgiques, en général assez brefs, sorte de directoires qui contiennent les indications de ce qu'il faut faire dans l'exécution des cérémonies liturgiques : messes, sacrements, bénédictions, onctions, funérailles etc. Ils sont en cela les complémentaires indispensables des lectionnaires, évangéliaires, antiphonaires, sacramentaires, etc., qui apportent les textes à chanter ou réciter, mais restent muets sur le moment ou la manière de les utiliser. Sous le nom d'*Ordines romani* ont été groupés ceux qui suivent ou expriment les cérémonies du rit romain, c'est-à-dire celui des sacramentaires soit gélasien soit grégorien (du moins en principe, car dans la pratique les deux ont été assez rapidement plus ou moins fortement contaminés et de multiples manières). Ces *Ordines romani*, dont Mgr Andrieu raconte l'histoire et publie les textes, appartiennent principalement aux deux époques de réforme liturgique sous Pépin le Bref (vers 750) et Charlemagne (après 800) : ils y ont joué un rôle spécialement important : ils sont contemporains de l'introduction en Gaule et en Allemagne des sacramentaires gélasien et grégorien, et leur auxiliaire quasi indispensable, car sans eux, les autres livres liturgiques, dépourvus de rubrication seraient restés tout simplement inutilisables dans ces contrées ignorantes du cérémonial romain.

Il est vrai aussi que, tout comme les sacramentaires gélasien et grégorien, ils subirent lors de leur introduction dans les régions d'au delà des monts

de multiples modifications, provenant de causes nombreuses, en particulier du désir de conserver des traditions locales, d'ailleurs souvent très riches et respectables; ils ont donc eux aussi leur histoire, en particulier celle de leur expansion et de leur transformation, qui se calque sur la progression lente mais toujours conquérante de l'influence liturgique romaine dans les régions franques à cette époque. Rien que ces observations très succinctes permettent de se rendre compte de l'importance au point de vue de l'histoire de la liturgie de l'œuvre entreprise par Mgr Andrieu. En fait, les *Ordines romani* constituent pour nous une des sources les plus importantes pour la compréhension de l'évolution liturgique hors Rome, spécialement en Gaule et en Allemagne. Ils sont à l'origine du processus qui amènera graduellement la formation de notre missel, de notre pontifical et des autres livres liturgiques actuels. Retracer leurs péripéties, leurs variations entre le VIII[e] et le XII[e] siècle, revient à peu près à refaire l'histoire de la liturgie de cette période.

Le premier volume de Mgr Andrieu, après une courte introduction sur le rôle des *Ordines romani*, dressait la liste des manuscrits, étudiait leur filiation, les groupait en familles, donnait les différents types de celles-ci. Les deuxième et troisième sont réservés à l'édition des textes. L'abondance même de ceux-ci a forcé l'éditeur à les répartir en deux volumes. Le tome deuxième édite les treize premiers *Ordines romani* dont le tout premier, l'*Ordo romanus primus* pourrait remonter même jusqu'à la fin du VII[e] siècle, témoin extraordinairement précieux des traditions liturgiques romaines de cette époque. Les treize *Ordines* édités dans le tome deuxième sont consacrés aux cérémonies de la Messe. Trois autres sur le même sujet restent encore qui seront publiés dans le troisième tome, avec tous ceux qui se rapportent à la récitation des heures canoniales, aux cérémonies de la semaine sainte, aux ordinations, à diverses bénédictions, etc. Chaque *Ordo* édité est précédé d'une introduction où sont examinés les manuscrits, les sources, les questions de rapprochements, divergences, dates, etc. Introduction souvent plus étendue que l'édition elle-même du texte. Si l'on joint aux trois volumes d'*Ordines romani* les quatre autres qu'il a déjà fait paraître dans les *Studi e Testi* sur l'histoire du Pontifical romain au moyen âge. Mgr Andrieu est aujourd'hui, à coup sûr, un des représentants les plus qualifiés des études liturgiques et c'est à bon droit que la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg peut s'enorgueillir de le voir présider à ses destinées. Ch. Martin, S. I.

A. Van Asseldonck. — *Het brevier van de Kruisheeren.* Diest, Lichtland; Ruremonde, Romen en Zonen, 1945, 25 × 17 cm., 146 p., 6 tables. Prix : 50 frs.

Le P. Van Asseldonck nous raconte dans ces pages érudites la curieuse histoire du bréviaire des Croisiers, qui se métamorphosa plusieurs fois au cours de sa longue existence. A l'origine (XIII[e] s.) et jusqu'à la réforme du bréviaire de saint Pie V, les Croisiers avaient adopté le bréviaire des Dominicains en l'adaptant à leurs nécessités. La réforme de 1568 leur donna l'idée de le conformer davantage au bréviaire romain. De plus en plus d'ailleurs la tendance romaine gagnait du terrain dans la liturgie de l'Ordre. Après bien des avatars le premier bréviaire croisier sortit à Liège en 1625, mais il ne fut pas maintenu après la mort du général de l'Ordre (1648), Neerius, qui l'avait imposé; il lui manquait toujours d'ailleurs l'approbation du Saint-Siège... Une refonte fut laborieusement préparée et le second bréviaire des Croisiers parut en 1665, de plus en plus conforme au bréviaire romain; il ne satisfit pas davantage cependant puisque en 1696 déjà on estima nécessaire de le transformer à nouveau. La nouvelle édition revisée vit le jour en 1727 et eut plus de succès : elle dura jusqu'en 1856, date à laquelle les Croisiers adoptèrent définitivement le bréviaire romain. Les liturgistes liront avec intérêt ces doctes pages, qui nous rapportent en plus de l'histoire du bréviaire maint détail sur l'Ordre des Croisiers. Nos lecteurs de Belgique et de Hollande en prendront d'autant plus volontiers connaissance que l'Ordre est d'origine belge et se trouve répandu aujourd'hui particulièrement dans ces deux pays.

Ch. Martin, S. I.

Dom Ph. Oppenheim, O.S.B. — *De vetustioribus Breviariorum codicibus manuscriptis. Inquisitiones et adnotationes.* Turin, R. Berruti & C°, 1949, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 250 lires.

Texte des leçons professées par l'éminent liturgiste à l'Athénée Pontifical Saint-Anselme de Rome sur les quatre thèmes suivants : Qu'est-ce que le bréviaire ? Comment s'est-il formé ? Comment identifier un bréviaire manuscrit ? Comment le dater ? L'auteur s'inspire de l'œuvre magistrale du chanoine V. Leroquais et la complète par ses recherches personnelles. Regrettons en passant quelques fautes d'impression, dues à la très proche parenté entre le latin et l'italien. L. Renwart, S. I.

Missel des dimanches et des fêtes. Sacrements, prières et cantiques. Paris, Action catholique rurale, 1949, 15 × 11 cm., 606 p. Prix : 520 frs franç.

Ce missel, qui est une véritable réussite, porte en exergue un titre qui le résume en entier : « De la terre à Dieu ». Destiné spécialement aux chrétiens des milieux ruraux, il est le résultat de longs efforts auxquels collaborèrent de bons exégètes et liturgistes et des spécialistes de l'apostolat rural. Tout comme le missel jociste, dont il est la réplique, et mieux que lui peut-être, il nous paraît avoir réussi à allier les exigences d'une adaptation à des milieux et à des temps nouveaux à celles d'une conservation fidèle des richesses traditionnelles. Seule une longue fréquentation de ce missel permet d'en inventorier toutes les richesses. Signalons toutefois les principales : le soin mis à emprunter les prières, autant que possible, aux livres inspirés ou liturgiques : psaumes, oraisons et bénédictions furent largement mis à contribution ; le bréviaire a fourni prime, vêpres et complies du dimanche. On n'a pourtant pas oublié de donner çà et là quelques formules inédites de prières personnelles ou familiales. Les illustrations hors-texte, souvent choisies dans la vie de tous les jours et mises en regard d'épisodes de la vie du Christ en acquièrent une riche signification symbolique. Mais, le principal mérite de ce beau livre est sans doute à chercher du côté de la traduction des textes latins. Si souvent, le désir de faire du « mot à mot » a transformé ces traductions en un galimatias vieillot et farci d'expressions absolument inintelligibles au commun des mortels. Cet écueil a été ici magistralement évité. Tout d'abord par une refonte des textes français visant davantage la clarté et la compréhension que la fidélité littérale. Ensuite par un « vocabulaire du Missel » mis en tête de l'ouvrage et dans lequel on explique le sens des termes qu'il a quand même bien fallu utiliser. Cette qualité se remarque avant tout dans la traduction des textes de la Messe (oraisons, épîtres, évangiles). Nous en avons fait nous-même l'expérience en constatant combien l'attention des fidèles était mieux retenue par ce texte que par ceux en usage jusqu'ici. — Le Missel proprement dit comprend, au temporal, tous les dimanches et fêtes importantes (avec l'Ordinaire, y compris la « messe de ceux qui ne peuvent pas y aller », intercalé à la place habituelle) ; au sanctoral, une quarantaine de messes propres, tout le commun et deux votives : propagation de la foi et unité des églises. — Bref, en fait de missel et de livre de prières adapté à une large catégorie de fidèles, il nous paraît difficile de faire mieux. Roger Mols, S. I.

C. Jeglot. — *Le livre des jeunes. Prière et action de la jeune fille.* Cadre spirituel et synthèse de vie chrétienne. Turnhout, Brepols, 1949, 16 × 11 cm., 886 p. Prix : d'après la reliure : 135 à 375 frs.

Il faut croire que la mode est aux livres de prière spécialisés. Après le missel jociste et le missel rural, voici un livre destiné spécialement à la jeunesse féminine. La composition en fut entreprise par Cécile Jéglot qui eut l'idée originale de faire suivre la partie « prière » par une seconde, intitulée « action » et contenant un vade-mecum de spiritualité ascétique. Ainsi l'essentiel de manuels et d'ouvrages plus spécialisés se trouvera mis à leur portée

leur apprenant comment orienter leur vie contre le mal et pour le bien. La première partie, consacrée à la prière, contient les prières classiques quotidiennes, l'ordinaire de la messe, les messes et Vêpres de quelques grandes fêtes, une quarantaine de chants liturgiques et une vingtaine de psaumes; enfin les principales prières de dévotion. De nombreux conseils aussi pour apprendre à prier, à se confesser, à communier. Le papier est bon; l'impression très lisible; l'illustration avant tout symbolique est l'œuvre des Bénédictines de Bayeux. En somme, un livre se rapprochant davantage du type classique, dans sa première partie et dans son style; assez détaillé dans sa seconde partie et original dans la juxtaposition des deux. Roger Mols, S. I.

E. Dubois. — *La prière chantée.* Manuel complet. Français et latin. Nouvelle édition. Tournai, Desclée & Cie, 1949, 19 × 11 cm., xii-468 p. Prix : 80 frs.

L'auteur s'est souvenu du proverbe « qui bene cantat, bis orat »; il a réuni en un livret de format portatif un choix très abondant de textes chantés. Pour cela, il a puisé aux meilleures sources et réalisé d'excellentes adaptations. L'ensemble comprend d'abord une collection de 280 cantiques français (prières personnelles, sociales, d'action catholique, sacramentaires, liturgiques, de dévotion aux saints); suivent l'Ordinaire de la Messe, les Vêpres, les Propres des dimanches et fêtes (en psalmodie); enfin 80 motets latins au Saint Sacrement et aux saints. Parmi les motets et cantiques de bons emprunts furent faits à dom Lucien David et à dom Pothier; d'autres sont des adaptations de textes nouveaux sur des airs connus comme « Iesu dulcis memoria » (prière du matin), « Flos de radice Jesse », ou encore sur des chorals de Bach ou de Haendel. Signalons encore un beau choix de Noëls régionaux français. Peut-être les trois messes à deux voix en musique moderne recueilleront-elles une adhésion moins unanime. — Ouvrage à recommander chaleureusement. Roger Mols, S. I.

ARCHEOLOGIE

R. Demangel et E. Mamboury. — *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople.* Coll. Recherches françaises en Turquie, 2. Paris, de Boccard, 1939, 33 × 25 cm., iv-172 p., 212 figures et 14 pl. hors-texte. Prix : 500 frs.

R. Demangel. — *Contribution à la topographie de l'Hebdomon.* Coll. Recherches françaises en Turquie, 3. Paris, de Boccard, 1945, 33 × 25 cm., iv-60 p. et 8 pl. hors-texte.

A. Gabriel. — *Voyages archéologiques dans la Turquie Orientale.* Avec un recueil d'inscriptions arabes par Jean Sauvaget. T. I : *Texte*; T. II : *Planches.* Coll. Institut français d'archéologie de Stamboul. Paris, E. de Boccard, 1940, 39 × 30 cm., xvi-374 p. CX planches.

Les deux publications de M. Demangel et Mamboury se rapportent à des fouilles entreprises à Constantinople, aux Manganes, ou dans sa banlieue, à l'Hebdomon. Les auteurs étaient spécialement équipés pour leur tâche : M. Demangel, aujourd'hui Directeur de l'École française d'Athènes, a participé aux recherches comme conseiller technique dès 1922; quant à M. Mamboury c'est un vieil habitué de Constantinople, de ses chantiers, en même temps qu'un fin connaisseur de sa topographie et un dessinateur au coup de main très sûr, toutes qualités qui en font un auxiliaire et un conseiller très apprécié. Il n'est pas inconnu de nos lecteurs auxquels nous avons en son temps (*N.R.Th.*, 1936, 534) fait connaître une de ses œuvres les plus importantes, exécutée, elle aussi, en collaboration, sur les Palais impériaux de Constantinople.

L'une et l'autre des publications ici recensées communiquent le résultat de fouilles entreprises voilà près de trente ans (de 1921 à 1923 exactement, mais

avec intermittences) par les troupes d'occupation françaises, dans les quartiers de la ville ou de la banlieue qu'elles occupaient. Ajoutons qu'elles furent faites avec des moyens matériels limités et dans des conditions parfois difficiles. On ne peut que se réjouir d'avoir vu aboutir d'une manière si satisfaisante ces efforts d'autant plus méritoires que les aléas ne manquaient pas.

Le quartier des Manganes, qui doit son nom au grand arsenal que Constantin y fit construire, est situé presque à l'extrême pointe du Sérail en bordure de la mer de Marmara; dans l'antiquité il constituait la première région de la ville. L'étendue fouillée est considérable, ce qui empêcha d'ailleurs de procéder partout avec la même exhaustivité de recherches. En commençant par la partie Nord : on fouilla l'aire de l'Arsenal, qui ne fournit d'ailleurs que des restes anodins, l'Arsenal ayant été vraisemblablement construit en matériaux légers. Mais plus au Sud, dans la partie médiane du quartier, les résultats furent particulièrement intéressants.

On y rencontre, en effet, émergeant à peine ou encore enfouis dans le sol les substructures très solides (formant souvent citernes) de bâtiments nombreux et considérables. M. Demangel les a identifiés, un bon nombre avec certitude, d'autres avec probabilité : le monastère et l'église de Saint-Georges, type classique de l'église byzantine; puis le palais impérial relié au monastère par des dépendances, mal établies ; se prolongeant du côté Est jusqu'à la mer et la surplombant du haut des remparts, un autre monastère et une autre église que M. Demangel identifie avec de sérieuses probabilités avec le monastère et l'église du Saint-Sauveur. Plus au sud de ce monastère, se retrouve le long de la rive l'hagiasma qui porte le même nom, source miraculeuse jaillissant de la muraille où les pèlerins et malades venaient en grand nombre boire l'eau sainte ou se baigner dans la piscine pour obtenir les grâces sollicitées.

Si aujourd'hui rien ne subsiste plus de la superstructure de ces grands édifices, leurs substructures, du moins dans l'ensemble, ont été conservées intactes; elles peuvent donner une idée approchante mais sérieuse de l'étendue, de la solidité, des positions respectives des bâtiments qu'elles ont dû supporter. Eclairés par les récits des chroniqueurs byzantins et par les détails concrets de la topographie encore existante, nous pouvons maintenant nous faire une idée assez nette de ce que fut ce quartier au temps de sa splendeur, c'est-à-dire, entre le IX[e] siècle, date à laquelle ces bâtiments furent élevés pour la plupart par les empereurs eux-mêmes, et le XII[e] siècle, quand les basileus les délaissèrent pour se renfermer dans le quartier plus sûr des Blachernes. Se dressant, grâce à leur substructure encore conservée aujourd'hui, au-dessus des remparts, ces demeures de moines ou de princes avaient vue sur la mer de Marmara, jusqu'aux rives de l'Asie. Qu'on se les représente de plus entourées d'arbres, de jardins fleuris, et l'on comprendra sans peine comment la postérité a pu, oubliant l'existence de l'ancien arsenal, depuis longtemps disparu, décorer finalement tout ce quartier du nom enchanteur qu'il possède encore aujourd'hui, celui de Gulhané, la « cité des roses ».

Le nombre des monuments archéologiques relevés et étudiés par la Mission archéologique française est bien plus étendu encore. Nous ne mentionnerons ici que pour mémoire les vastes citernes qu'elle a repérées en les décrivant, soit dans la substructure des monuments précédents soit ailleurs, et la suite imposante des remparts qui bordent la côte presque sans interruption. Dans la partie la plus méridionale du quartier, trop vaste pour que les archéologues aient pu l'explorer à fond, des indices donnent l'assurance que la recherche serait encore très fructueuse. Des sondages, ou déblaiements partiels, ont mis à jour des ruines que M. Demangel est porté à identifier avec l'hagiasma et la piscine du couvent de Sainte-Marie Hodigitria, sanctuaire de Byzance fort célèbre où était vénérée la fameuse icone de la Vierge peinte par saint Luc et que les textes placent, sans trop préciser, dans cette région. Enfin, signalons qu'au cours des déblaiements entrepris entre le monastère de Saint-Georges et le palais, les fouilleurs ont découvert un fragment considérable d'une sculpture représentant la Vierge, en orante, que l'ouvrage reproduit et analyse excellemment. Un catalogue des objets provenant des fouilles de Gulhané, des photos et des plans tracés par M. Mamboury avec toute sa diligence et sa précision habituelles, clôturent cette belle publication.

Entreprise selon les mêmes principes, l'étude sur l'Hebdomon manifeste aussi les mêmes qualités et proportionnellement la même densité de résultats.

L'Hebdomon (aujourd'hui Bakirkoi ou Macrikeuy) n'appartient pas à proprement parler à la ville de Constantinople; comme son nom l'indique c'est un lieu-dit sis à la septième borne miliaire de la ville, sur la route, la fameuse via Egnatia, qui, conduisant à Constantinople, longe la mer de Marmara pour déboucher finalement dans la capitale par la Porte Dorée. Sa situation exceptionnellement agréable à proximité de la ville en fit tout naturellement et très tôt dès le V^e^ et le VI^e^ siècles un lieu de plaisance chéri de l'empereur et de la cour. Il n'est donc pas étonnant que la bourgade se soit couverte rapidement de monuments, de palais et d'églises. Les fouilles françaises conduisirent ici encore à des découvertes et des précisions remarquables. La description qu'en a donnée M. Demangel les signale en allant de l'est à l'ouest, c'est-à-dire en s'éloignant de plus en plus de la capitale. Le premier vestige relevé est le « Tribunal », sorte de tertre élevé hors bourgade, à proximité de la Via Egnatia, en face du Campos ou champ d'exercice pour les troupes. De ce tertre, dont la face au Campos était soutenue par un soubassement de briques demi-circulaire orné de corniches garnies de statues, l'empereur haranguait ses troupes ou présidait à leur défilé. C'est à cet endroit aussi que se formaient les cortèges impériaux et qu'ils prenaient leur départ vers la ville. Le Tribunal nous est connu par deux récits anciens : un discours de Thémistius et une poésie de Claudien. Ils concordent avec les ruines actuelles.

A deux cents mètres environ à l'ouest du Tribunal, à l'entrée de la ville, le tracé d'une abside semi-circulaire, à ras du sol, indique encore une ancienne construction. Les fouilles ont permis de se rendre compte qu'il s'agissait en réalité d'un monument important, une église aux vastes dimensions, insoupçonnée jusqu'ici, bâtie sur les soubassements d'une autre, primitive, et que les textes signalent comme étant l'église de Saint-Jean-Baptiste. L'archéologie confirme encore ici les données de la tradition. Une belle mosaïque de sept mètres sur autant y a été retrouvée. Bâtie par Théodose sur le plan basilical pour y abriter le chef de Saint-Jean-Baptiste, l'église fut reconstruite par Justinien en plus grand et sur plan central un siècle et demi plus tard.

Un peu plus loin une colonne monolithe de plus de 11 mètres de long à demi enfouie dans le sol, et qui manifestement n'a pas été déplacée de l'endroit où elle se dressait, portait sur la base de la statue qui la couronnait une inscription dédicatoire qui a permis de l'identifier comme une colonne votive dressée par Pulchérie et ses sœurs en faveur de leur frère Théodose II; près de cette colonne se trouvait, selon les témoignages d'anciens chroniqueurs byzantins, Théophanes et Malalas, le palais désigné sous le nom de *Jucundianae*, construction brillante aux dires de ces auteurs, déjà existante au temps de Théodose I^er^, mais rebâtie entièrement et avec un luxe inégalé par Justinien qui l'habita souvent avec sa cour. Des débris nombreux jonchant le sol, jusque sur le rivage ou émergeant même des flots signalent encore aujourd'hui cet édifice qui dût être splendide, mais les restes très peu visibles de sa superstructure rendent malaisée sa localisation précise. Des fouilles ultérieures seraient vraisemblablement bien récompensées.

Telles quelles les fouilles françaises se sont donc avérées vraiment riches d'enseignements. La pioche qui tant de fois servit à faire effacer l'éclat d'une civilisation a cette fois contribué à la ressusciter. Mais des rives de la Marmara il est temps déjà de diriger notre pensée vers d'autres sites où la France manifeste sa présence. Car voici que M. Gabriel nous invite à le suivre jusqu'aux frontières orientales de la Turquie.

Splendide ouvrage orné de nombreux plans et croquis, et accompagné d'un volume de 110 planches, les *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale* nous font part des résultats de deux voyages de prospection archéologique, entrepris en avril-mai et octobre-novembre 1932 par MM. Albert Gabriel et Jean Sauvaget, dans la partie orientale de la république turque, à l'est de l'Euphrate (quadrilatère délimité par Malatya, Urfa et la frontière iranienne). Vrai voyage de prospection du point de vue archéologique, car il n'existait sur ces lieux jusqu'à ce jour que des descriptions sommaires et souvent inexactes de voyageurs. L'entreprise avait donc à la fois l'intérêt du neuf et les aléas de l'aventure dans l'inconnu. Aussi l'ouvrage qui en est résulté apporte-t-il une moisson extraordinairement riche de renseignements inédits avec des lacunes provenant des conditions spéciales soit du voyage lui-même,

soit de la manière parfois très rudimentaire dont les travaux purent être entrepris. Les auteurs sont les premiers à le signaler. La part principale du travail archéologique revient à M. Gabriel, mais M. Sauvaget a mis à son service sa compétence approfondie de l'arabe en prenant sur lui la révision et la publication des inscriptions, dont un assez grand nombre inédites, les autres fréquemment corrigées ou complétées.

L'attention de M. Gabriel ne s'est guère portée sur les restes des monuments enfouis dans le sol ou en émergeant à peine et dont l'examen aurait demandé d'onéreux travaux de terrassements. Dès lors c'est presque exclusivement sur les monuments d'époque tardive c'est-à-dire les musulmans que son activité se porta (mosquées, châteaux, palais, habitations privées, travaux d'art comme le pont du Batman Su entre Mayyafarakin et Akhlat). Ainsi conçu l'ouvrage est incontestablement de la plus grande valeur pour l'archéologie musulmane; pourtant il garde aussi son intérêt pour des études qui touchent de plus près aux disciplines ecclésiastiques. La plupart des sites visités ont joué un rôle important dans l'antiquité chrétienne et l'histoire de Byzance : Mardin, Djarbekir, qui n'est autre que la ville d'Amida des Byzantins, Mayyafarakin, l'ancienne Martyropolis fondée au IV^e^ siècle ou au début du V^e^ par l'évêque Marutha, Malatya c'est-à-dire la Mélitène romaine et byzantine, à quelques kilomètres d'Arslan-Tepe, la Mélitène assyrienne, et enfin, Urfa, nom moderne d'Edesse, qui fut la capitale de la principauté franque du même nom. Toutes villes qui furent l'enjeu de la lutte entre Perses et Byzantins et dont l'histoire ecclésiastique tant à l'époque antique qu'au moyen âge retient le nom à divers titres. Les recherches de l'expédition ont abouti parfois à des résultats appréciables même dans le domaine des antiquités byzantines comme par exemple en ce qui concerne l'enceinte actuelle de Djarbekir dont M. Gabriel a démontré péremptoirement, nous semble-t-il, l'existence et les agrandissements à l'époque byzantine.

Malgré tout, et quel que soit l'intérêt que puisse présenter l'ouvrage au point de vue de la reconstitution historique jusqu'aux siècles byzantins, nous ne pourrions en retirer avec précision, même approchante, l'inventaire des trésors archéologiques chrétiens que renferme encore la région. Peu de choses sans doute est resté debout, mais il convient de réserver son jugement jusqu'au jour où il aura été possible de prospecter jusqu'aux ruines et aux substructures enfouies dans le sol. L'angle sous lequel M. Gabriel a envisagé son travail ne lui a pas permis de nous satisfaire sur ce point et nous ne pourrions lui adresser le moindre reproche. Mais nous souhaiterions que des fouilles futures puissent nous répondre. Menée avec le savoir-faire, le soin, le sens archéologique de M. Gabriel, l'enquête, même si elle devait aboutir à des conclusions négatives, ne manquerait pas de valeur, et en tout cas, lui mériterait notre sincère reconnaissance.

La présentation extérieure des trois volumes que nous venons d'analyser est excellente. C'est une tradition enracinée depuis longtemps déjà dans le passé chez les Editions de Boccard et qu'elles veillent jalousement à maintenir que d'allier à la propreté typographique des textes qu'elles éditent une certaine élégance sobre et discrète dans leur présentation. L'attrait qu'on ressent à les lire s'en accroit d'autant. Double jouissance et pour l'œil et pour l'esprit. Pourrait-on demander davantage sans encourir un reproche mérité ?

Ch. Martin, S. I.

K. Edwards. — *The English secular cathedrals in the middle ages.* A constitutional study with special reference to the fourteenth century. Manchester, Manchester University Press, 1949, 22 × 15 cm., xvi-416 p. Prix : 25 sh.

Au moyen des statuts des chapitres séculiers, des registres de leurs actes, de leurs comptes et des cartulaires, l'auteur refait leur histoire constitutionnelle. Le livre se compose de quatre parties : les chanoines et leur résidence; l'évêque dans l'église cathédrale; les offices de l'église cathédrale (doyen, chantre, chancelier, trésorier, etc.); les ministres inférieurs et leurs corporations. L'étude se distingue par un grand souci d'exactitude et, bien qu'elle

n'épuise pas le sujet, elle en traite, parfois jusqu'à la minutie, les principaux aspects. En Angleterre se produisit un fait qui n'est pas signalé dans l'histoire des chapitres du continent. Avant la conquête normande, les évêques s'appliquèrent à remplacer les chanoines par des moines. Cependant dans la suite ils reconstituèrent leurs neuf chapitres sur une base séculière. Cela sous l'influence du continent. Toutefois, ils ne le firent pas d'après un modèle bien déterminé — celui des chapitres normands, comme on l'a souvent affirmé — mais usèrent d'une certaine liberté. L'évolution de ces corps se produit surtout du XII[e] au XIV[e] siècle. Parmi les parties les plus intéressantes de l'ouvrage signalons celle qui traite des écoles, dirigées par le chancelier. Bien qu'aucune d'entre elles ne se soit transformée en université, plusieurs furent dirigées par des savants remarquables. Dans ces écoles on enseignait la grammaire, la théologie, le Droit canon, parfois aussi les sciences comme l'astronomie et les mathématiques. Nous eussions été heureux d'apprendre si, comme dans nos pays, un mouvement de réforme des chapitres se produisit, à partir du XI[e] siècle. En tout cas il ne parvint pas, s'il exista, à les changer en chapitres réguliers. E. de Moreau, S. I.

L. Lefrançois Pillion. — *Maîtres d'œuvre et tailleurs de pierre des cathédrales*. Paris, R. Laffont, 1949, 19 × 14 cm., 264 p. Prix : 550 frs franç.

Fort beau livre dont l'auteur retrace l'évolution de l'architecture et de la sculpture gothiques en France, en s'appliquant surtout à nous faire connaître les maîtres d'œuvre et les tailleurs de pierre, leurs noms, leurs groupements, leurs méthodes de travail. Mademoiselle Lefrançois Pillion ne craint pas de s'écarter sur bien des points des jugements reçus, de signaler les défauts de certaines œuvres. Elle se montre moins sévère qu'on ne l'est d'ordinaire pour les restaurations de Viollet-le-Duc. L'illustration pourrait parfois être meilleure. Telle gravure, par exemple celle de l'archivolte du portail central de la grande façade de Notre-Dame de Paris, manque de netteté, celle du tympan, fort chargé, du portail des Libraires de Rouen, ne permet pas de saisir le détail. Il nous paraît inexact d'affirmer que presque toutes les églises des premiers siècles sont dédiées à Saint-Jean Baptiste et à Saint-Etienne. Beaucoup reçurent pour titulaires Notre-Dame ou les apôtres. E. de Moreau, S. I.

VARIA

M. Cary, J. D. Denniston, etc. — *The Oxford classical Dictionary*. Oxford, The Clarendon Press, 1950, 28 × 21 cm., xx-972 p. Prix : 2Liv. 10sh.

L'*Oxford Classical Dictionary* est une œuvre faite en collaboration dont les articles sont signés de plus de 150 noms de *scholars* anglais et étrangers et dont plusieurs illustres. Son champ de vision embrasse l'antiquité classique étendue jusqu'à la mort de Constantin (337) ; mais il exclut, en principe, les auteurs chrétiens ou byzantins, à l'exception de ceux qui, parmi eux, présentent un intérêt réel pour les études classiques comme Arethas, Augustin, etc. Le problème était, en effet, de condenser en un seul volume la somme la plus considérable possible de renseignements utiles, dans un domaine qu'il est presque impossible aujourd'hui d'étreindre d'une manière satisfaisante. Et la tâche principale des éditeurs, et sans doute la plus redoutable, a été celle du choix et de la sélection des articles en fonction de l'importance et de l'utilité des sujets à traiter, celle aussi peut-être, d'obtenir des collaborateurs des articles aussi denses que courts. L'ouvrage reflète manifestement ces préoccupations. En particulier les bibliographies se bornent à orienter vers l'ouvrage ou les ouvrages essentiels, et les spécialistes n'y trouveront pas toujours leur compte (nous eussions vu avec plaisir par exemple sous l'article Heracles la mention de l'ouvrage fondamental de Launey, *Etudes thasiennes*. I. *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, où l'étude du culte d'Héraklès dépasse fortement le

cadre local; cfr *N.R.Th.*, t. LXXI, 1950, p. 444). Mais en compensation l'ensemble des secteurs de la philologie classique sont fort honorablement représentés : art, histoire, géographie, institutions publiques et privées, sciences, philosophie, religion, littérature, linguistique, papyrologie, auteurs et personnages antiques, etc., le tout contenu dans un volume relié de 1.000 pages gd in-4° (nous disons bien « pages » et non « colonnes ») que la Clarendon Press parvient à nous livrer nous ne savons par quel miracle d'ingéniosité au prix dérisoire de 350 frs belges. Si le Dictionnaire n'intéresse la théologie et la philosophie qu'indirectement, il n'y aura pas, croyons-nous, d'établissement d'enseignement classique sérieux qui ne l'acquerra pour le mettre en bonne place dans son Cabinet de lecture. Ch. Martin, S. I.

Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 7 : *Célibat-Citeaux*; Fasc. 8 : *Citeaux-Confrères*. Paris, Letouzey et Ané, 1949, 28 × 20 cm., coll. 759-1152 et 1153-1528. Prix : 600 frs franç. chaque fascicule.

Nous avons présenté et décrit cette encyclopédie dans la revue, en mai 1948, p. 516-518 et en juin 1949, p. 668; c'est un dictionnaire solide, aisé à consulter, très riche de renseignements. On appréciera particulièrement les articles plus encyclopédiques, groupant des informations multiples, par exemple : Clergé indigène (avec l'exposé de la situation dans les diverses missions); Clergé séculier français (avec tableaux statistiques), Collèges ecclésiastiques de Rome (liste et description), Commissions pontificales, Conférences de Notre-Dame, etc. On regrettera la brièveté de certains articles, par exemple : Chemins de Croix (où l'histoire plus détaillée des diverses stations eût été désirable : cfr Jérusalem Nouvelle des Pères Vincent et Abel et tant d'études, p. ex. du P. Thurston); Christ-Roi (où la notion dogmatique eût pu être plus poussée). La part du lion est donnée à l'histoire ecclésiastique, au droit canonique, à la liturgie, aux biographies catholiques, aux institutions contemporaines. Un peu moins bien représentées sont la théologie dogmatique et l'Ecriture Sainte, qui ont du reste leurs encyclopédies particulières, publiées par la même maison d'édition. Pour se rendre compte de l'heureuse abondance des articles de théologie morale, il suffit d'une simple énumération de titres (sujets envisagés du point de vue moral) à travers ces deux fascicules : césarienne (opération); chaîne (travail à la); chantage; charité; charité sociale; chasse; chasteté; chirurgie; civisme; clémence; cléricalisme; colère; commandements de l'Eglise; commerce; communicatio in sacris; communion eucharistique; communisme; compensation occulte; compensationnisme; componction; concubinage; concupiscence; concussion; confesseur; conflits. Avec ce 8e fascicule s'achève le IIe volume de l'encyclopédie. La régularité de la publication et la perfection technique de la présentation typographique sont elles aussi dignes de louange.
J. Levie, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ecriture Sainte

G. Castellino. — *L'inerranza della S. Scrittura.* Coll. Biblioteca del « Salesianum », 5. Turin, Società éditrice internazionale, 1949, 34 × 17 cm., 40 p. Prix : 150 lires. (Exposé très intéressant et bien documenté des recherches et discussions critiques des 60 dernières années au sujet de l'inerrance de l'Ecriture Sainte : Lenormant, Newman, Mgr d'Hulst, l'encyclique « Providentissimus », les théories des « apparences historiques », de la « vérité absolue et vérité relative », des « citations implicites », des « genres littéraires », etc., pour finir par l'encyclique « Divino afflante Spiritu »).

P. Gaechter, S. J. — *Semitic literary Forms in the Apocalypse and their Import.* Tiré à part des Theological Studies (U.S.A.), Vol. VIII, 4 (déc. 1947), 27 p.

— *The Role of Memory in the making of the Apocalypse.* Ibidem, Vol. IX, 3 (sept. 1948), 34 p.

— *The original Sequence of Apocalypse 20-22.* Ibidem, Vol. X, 4 (déc. 1949), 37 p. (Articles qui demanderaient une discussion approfondie, car ils sont l'expression d'une thèse fondamentale du P. Gaechter sur la composition de l'Apocalypse : l'apôtre Jean est bien celui qui a eu les visions de l'Apocalypse et les a exposées oralement; mais le vrai rédacteur est un disciple de Jean, écrivant au nom et par l'autorité de l'apôtre, en tâchant de se rappeler et de mettre par écrit ce que l'apôtre avait dit : de là dans le second article, l'étude par le P. Gaechter des indices révélant cette intervention de la mémoire; de là dans le troisième article un essai de reconstruction de l'ordre original d'*Apoc.* XX-XXII, ordre modifié par le rédacteur. Sans avoir été convaincu personnellement par les arguments invoqués. nous signalons en tout cas aux exégètes la nouveauté et le vif intérêt de ces articles ainsi que les nombreuses observations pénétrantes de détail, qui seront précieuses même à ceux qui n'admettraient pas la thèse fondamentale).

M. Jousse. — *Les formules targoûmiques du « Pater » dans le milieu ethnique palestinien.* Coll. Soc. d'ethnographie de Paris : L'ethnographie; nouvelle série, 42. Paris, Geuthner, 1944, 28 × 19 cm., 52 p. (Exposé assez confus, avec digressions multiples, en un sujet qui demandait à être traité méthodiquement et clairement; mais on rencontrera diverses observations intéressantes).

E. Osty. — *Le Nouveau Testament.* Paris, Edit. Siloë, 1949, 18 × 12 cm., XII-566 p. (On sait le grand talent de traducteur de M. Osty; la *Nouvelle Revue Théologique* a déjà loué successivement ses traductions de saint Paul : 1947, p. 762; des évangiles synoptiques : 1949, p. 209, des quatre évangiles : 1949, p. 979. Il était naturel que ces traductions partielles aboutissent à un volume unique, comprenant tout le Nouveau Testament, volume de format commode et de bonne présentation typographique, hautement recommandable).

J. Renié, S.M. — *Manuel d'Ecriture sainte.* T. I : *Introduction générale à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le Pentateuque.* 6e édit. Paris. Vitte, 1949, 18 × 12 cm., 686 p. Prix : 570 frs franç. (Nouvelle édition — 23e au 32e mille — de l'ouvrage si connu du P. Renié; ce tome I a été analysé et loué dans la revue en 1931, p. 196-197 et 1935, p. 980; la 6e édition marque encore un progrès sur les éditions précédentes en particulier pour ce qui concerne l'évolution de la législation mosaïque après Moïse et le « genre historique » du Pentateuque; l'auteur a réécrit tout le chapitre sur la valeur historique du Pentateuque, dans un sens plus large qu'autrefois, à la lumière des récents documents pontificaux).

Colette Yver. — *Saint Pierre.* Paris, Editions Spes, 1950, 19 × 12 cm., 190 p. Prix : 180 frs franç. (Un effort intéressant pour revivre avec l'imagination et le cœur la vie de saint Pierre, telle que peut la reconstituer aujourd'hui en Occident une âme chrétienne douée de talents littéraires; si le cadre oriental n'est guère conservé, la reconstruction psychologique est souvent suggestive).

Théologie pastorale

R. d'Azambuja. — *Prieuré-paroisse.* Paris, Casterman, 1948, 27 × 21 cm., 114 p. Prix : 150 frs franç. (La vie commune des prêtres dans le ministère pastoral est à l'ordre du jour. L'auteur en décrit une forme particulièrement parfaite — le Prieuré-Paroisse — où s'harmonisent dans l'unité vie religieuse et apostolat paroissial. Un chapitre liminaire : « Soyez parfaits » heurtera par endroits des opinions différentes, mais sera aussi le point de départ d'utiles réflexions).

Chanoine Boyer. — *Du catéchisme vécu... au catéchisme missionnaire.* Coll. Questions actuelles de pédagogie catéchistique. Paris, Lethielleux, 1949, 12 × 19 cm., 44 p. Prix : 80 frs franç.

Y. Brilioth. — *Landmarks in the History of Preaching.* Donellan Lectures, Dublin, 1949. Londres, S.P.C.K., 1950, 22 × 14 cm., VIII-40 p. Prix : 2/6.

*M. Coulon. — *Jeunesse à la dérive.* T. I : *La genèse du drame.* Mons, « Silè-

ne », 1945, 22 × 14 cm., 164 p. Prix : 70 frs. (L'auteur a entrepris une critique et un plan de réforme de l'Enseignement Officiel belge en sept volumes. Le premier que voici trace une fresque épique de la « guerre scolaire ». La bonne foi de M. Coulon — qui est entière — ne semble pas accessible au point de vue vraiment chrétien de la question).

Ecclesia. Lectures chrétiennes. Mensuel. Paris, 18, rue du St-Gothard, 1949, 19 × 14 cm., 132 p. Prix du numéro : 45 frs franç. (Revue nouvelle ayant un but de formation chrétienne, large et solide, dirigée par Daniel-Rops et contenant de courts articles d'écrivains catholiques contemporains).

A. Lanquetin. — *Vivre en chrétien au village.* Paris, Les éditions ouvrières, 1948, 18 × 12 cm., 160 p. (Livre préparé par un aumônier d'Action catholique rurale avec le concours d'une équipe féminine pour former les petits à « vivre en chrétiens au village ». Jolies illustrations de Gilberte de Lagoutte).

Première confession, première communion. Coll. Pour faire vivre l'âme de nos enfants. Paris. Formation chrétienne des tout-petits, 1949, 18 × 13 cm., 48 p. Prix : 45 frs franç.

Programme des Etudes et directives pédagogiques pour les 3 premiers degrés des Ecoles primaires catholiques. 3e édition. Liège, Les Editions du Conseil Central de l'enseignement primaire catholique, 1949, 21 × 14 cm., 164 p. Prix : 25 frs. (Cette 3e édition reproduit sans grandes modifications le programme tel qu'il fut établi en 1936 pour les Ecoles primaires catholiques. Rappelons que les conseils communaux peuvent l'adopter pour les écoles communales dont l'enseignement est confessionnel. Après une circulaire du Comité Central expliquant comment comprendre l'observation du milieu, chaque branche est passée en revue, avec la part qu'elle doit avoir dans le programme. On trouve aussi en appendice des spécimens d'horaires).

Ouvrages sur l'Année Sainte

P. Lathoud et P. Criminelli. — *Jubilé 1950.* Paris, Bonne Presse, 1950, 21 × 13 cm., 120 p. (Ce petit volume offre d'abord au lecteur quelques renseignements pratiques notamment sur les indulgences et les intentions de l'Année Sainte actuelle. Dans une seconde partie, anecdotique, l'auteur groupe autour de chaque jubilé, de 1300 à 1950, des détails fournis par les sources et s'attache à déterminer le caractère propre à chacune de ces années saintes et les circonstances dans lesquelles les papes les ont accordées)

F. Martin, V. Bindel, P. Fernessole, G. Frenand, G. Ageorges, R. Vieillard, M. Flory et J. Rodhain. — *La Porte ouverte. L'année sainte.* Préface de Mgr J. Calvet. Paris, Editions Alsatia, 1949-1950, 19 × 14 cm., 207 p. Prix : 325 frs franç. (Les pèlerins qui se rendent à Rome trouveront ici non seulement une petite histoire des années saintes, mais deux articles respectivement sur les constitutions apostoliques pour l'année sainte 1950 et la préfiguration de l'année sainte dans l'Ancien Testament; un itinéraire spirituel aux quatre basiliques jubilaires, au colisée, aux catacombes, à Saint-Laurent-hors-les-murs, à Sainte-Agnès de la Piazza Navone, à Sainte-Croix de Jérusalem (au riche trésor de reliques), et à quelques autres basiliques, soit anciennes, comme Sainte-Sabine, soit modernes, comme le Gesu et Saint-Ignace. M. Flory s'occupe surtout des jeunes et de ce que représente pour eux ce grand jubilé. Enfin M. J. Rodhain s'applique à montrer que l'année sainte est une invitation à la charité. Quelques belles illustrations et un plan de Rome permettant de suivre « l'itinéraire spirituel » augmentent encore l'intérêt de ce livre).

H. Schmidt, S. I. — *Bullarium Anni sancti.* Coll. Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta. Series theologica, 28. Rome, Université grégorienne, 1949, 21 × 14 cm., 160 p. (Cet ouvrage est un précieux instrument de travail pour la connaissance de la législation du jubilé. Il comporte d'abord la liste complète, avec l'indication des collections où on peut les trouver, de tous les documents pontificaux en cette matière publiés de 1300 à 1949. Quelques-uns de ces documents sont reproduits intégralement et c'est

le cas de toutes les bulles d'indiction des 25 années saintes. Les clausules identiques sont signalées par un système soigné d'annotations. Non seulement les canonistes et moralistes, mais les théologiens des indulgences et les historiens sauront gré à l'auteur d'avoir facilité considérablement leurs recherches par cette publication vraiment scientifique).

Liturgie

Coll. *Les belles prières.* Paris, Procure générale du clergé, 1949, 18 × 11 cm. (Collection très bien conçue de vulgarisation et d'édification consacrée à l'interprétation des prières de l'Eglise; éditée en brochures de format commode et à prix modiques).

Dom M. Boval, O.S.B. — *Les litanies de la Sainte Vierge,* 54 p.

R. Tournay, O.P. — *Les psaumes,* 54 p.

Complies du dimanche. Traduction française de M. A. Bellouard, O.P., adaptation musicale de M.-F. Moos, O.P. Paris, Les éditions ouvrières, 1949, 16 × 12 cm., 16 p.

Dom A. Schmitt. — *Les plus belles prières de la Bible.* Paris, Lethielleux, 1949, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 175 frs franç. (Dom Schmitt a réuni dans ce petit volume environ 80 prières choisies dans les deux Testaments. Elles sont traduites sur les textes originaux et précédées d'une courte introduction qui en donne le sens et rappelle les circonstances où elles ont été composées. L'opuscule s'achève sur un abondant recueil d'oraisons jaculatoires tirées des Evangiles et des Epîtres).

La semaine sainte des petits amis de Jésus. Formation chrétienne des tout-petits. Paris, Edit. « Le grain de Sénevé », 1947, 14 × 11 cm., 110 p. Prix : 125 frs franç.

L. Soubigou. — *Prière d'homme et louange dominicale (matines et laudes du dimanche). — Heures Dominicales (de Prime à Complies).* Rayons, publication trimestr. Angers, « La Madone », 1949-1950, 24 × 16 cm., 56 et 64 p. Prix : 80 et 100 frs franç. (Traduction et commentaire de tous les psaumes du dimanche, tant du point de vue exégétique que du point de vue religieux, spirituel et pastoral; œuvre pratique, solide et bienfaisante).

Dom J. Stephan, O.S.B. — *L'adeste fideles. Etude sur son origine et son développement.* Tournai, Desclée & C°, 1949, 20 × 12 cm., 56 p. Prix : 25 frs (Grâce à la découverte d'un nouveau manuscrit de ce chant si populaire, l'auteur établit d'une façon qui semble définitive que sa composition doit être attribuée au catholique anglais John Francis Wade (1711-1786) pour lors professeur de latin et de chant religieux au collège anglais de Douai).

K. Tilmann. — *Die Liturgie, missionarisch gesehen.* Fribourg-en-Br., 1949, 18 × 11 cm., 48 p. Prix : 1 mark. (Extraits des « Stimmen der Zeit » (déc. 48 et janv. 49), ces deux articles étudient les possibilités « missionnaires » de la liturgie auprès du peuple plus ou moins fidèle comme auprès des incroyants).

A. Van de Pasch. — *De drie Gradualia van S. Agatha.* Diest, Lichtland, 1949, 25 × 17 cm., 42 p. Prix : 35 frs. (Cette plaquette, parue en même temps en article dans « Clair-Lieu » (7° année, 1949), étudie les trois Graduels mss. encore conservés à la Bibliothèque du Couvent S. Agathe (près de Cuyck, Pays-Bas) : il en inventorie l'état, le contenu, les particularités liturgiques et spécialement les miniatures, ce qui permet à l'auteur de dater ces œuvres et d'en déterminer les auteurs).

Varia

Histoire d'une âme : sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. (Trad. *hébraïque* réalisée en collaboration sous la direction du R. P. J.-M. Bauchet. Coll. Hebraica Hierosolymitana, n° XV, Jérusalem, 1947-1948, 18 × 13 cm., xxxii-232 p.).

G. Hoyois. — *Pères d'aujourd'hui.* Bruxelles, l'A.C.H., 1949, 21 × 14 cm.,

56 p. Prix : 12 frs. (Le père de famille demeure-t-il un éducateur ? Quelle idée se fait-il actuellement de sa mission ? Comment se comporte-t-il en fait ? L'Action catholique des Hommes a enquêté sur ce point, elle y a consacré son II[e] Congrès et son président nous livre les résultats de ce travail collectif).

Humanidades. Tomo I. Num. 1 : *Miscelanea Comillas.* Comillas, Universidad Pontificia, 1949, 24 × 17 cm., 142 p. Prix : 30 pstas par an. (Revue consacrée aux humanités classiques, publiée par l'Université pontificale de Comillas; elle paraîtra deux fois par an; le premier fascicule, 1949, contient des articles sur les humanités en général, sur saint Jérôme et les classiques, sur le Pro Caecina de Cicéron, sur Horace, et sur Démosthène).

S. V. KEELING. — *Descartes.* Annual Lecture on a Master Mind H. Hertz Trust of the British Academy, 1948. Londres, Geoffrey Cumberledge, 1948, 26 × 17 cm., 24 p. Prix : 4 sh.

Magie blanche, magie noire. Namur, Grands Lacs, 1949, 24 × 16 cm., 64 p. Prix : 10 frs.

C. MULLER. — *La prolongation de la scolarité.* L'évolution de l'enseignement britannique. La généralisation de l'enseignement secondaire et sa gratuité. Louvain, Nauwelaerts, 1949, 19 × 12 cm., 64 p. (C'est l'Education Bill britannique de 1944 qui fait l'objet principal de cette brève étude. A juste titre, l'auteur souligne la souplesse et le caractère sainement démocratique des systèmes anglais et écossais. Il y voit un modèle dont nous pourrions utilement nous inspirer. Il ne signale pas, par contre, les graves difficultés auxquelles se heurte l'enseignement catholique et qui obligent à faire de sérieuses réserves, plus spécialement en ce qui concerne le système anglais).

J. PERRAUDIN. — *La Belgique au Ruanda-Urundi.* Extrait de la revue Grands Lacs du 15 mai 1949. Namur. Edit. « Grands Lacs », 1949, 25 × 16 cm., 16 p.

R. PICKETT. — *Roman Law and the Insane.* Ottawa, St. Paul's Seminary, 1949, 23 × 15 cm., 26 p.

R. PONS, J. SOULAIROL, etc. — *D'Yseult à Violaine. Etudes littéraires.* Paris, Edit. du feu nouveau, 1948, 19 × 12 cm., 220 p. Prix : 190 frs franç. (Etudes littéraires de R. Pons, J. Soulairol, P. Doncœur, G. Flammad, J. Madaule).

H. ROMBAUTS. — *Les soirées de Saint-Broussebourg.* 1[re], 2[e] et 3[e] séries. Coll. Lavigerie. Namur, Grands Lacs, 1949, 19 × 12 cm., 224, 222 et 200 p. Prix : 40 frs le volume. (Rarement on se sent plus proche du noir, plus au contact de son âme de primitif, de ses craintes superstitieuses et de ses réactions spontanées qu'à travers les pages des « Soirées de Saint-Broussebourg » qui, assurément, rencontreront le succès que méritent leur style alerte et poétique ainsi que leur richesse d'observation sympathique).

G. SAGEHOMME, S. J. — *Répertoire alphabétique de 15.500 auteurs avec 55.000 de leurs ouvrages.* Tournai, Casterman, 1950, 20 × 12 cm., XII-732 p. 8[e] éd. revue et complétée par E. Dupuis, S. J. Prix : 120 frs. (Nouvelle édition de l'ouvrage universellement connu des Pères Sagehomme et Dupuis : cfr *N.R. Th.*, 1945, p. 1120 et 1948, p. 1114. Le nombre des ouvrages qualifiés quant à leur valeur morale s'est augmenté de 5000 et le volume de près de 80 pages. On lira avec un intérêt particulier la préface clairvoyante et vigoureuse du P. Dupuis).

L. A. SENECA. — *De brevitate vitae. Ueber die Kürze des Lebens.* Traduction, introduction et commentaire de H. DAHLMANN. Coll. Das Wort der Antike, 1. Munich, M. Hueber, 1949, 21 × 13 cm., 88 p. Prix : 4.50 marks. (Voici une nouvelle collection destinée à frayer encore un chemin au « Message de l'Antiquité ». Elle nous offre d'abord, comme il se doit, une « invitation à la philosophie ». Le texte est basé sur l'édition de E. Hermes (Teubner, 1905) modifiée dans le sens d'un retour à la tradition. Introduction et commentaire assez détaillés. Traduction fidèle).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*